مطلب العام ٤٣

فصل المشروعات نوعان عزيمة وهي اربعة انواع فرض وواجب وسنة ومستحب مع تعريفاتها

٨٥

٢

صاحب
محمد امين
ابن علي
حالي
عفي عنهما
الباري

٤٢٤

٢٦٨
٢١٠٦٥٢

صاحبي ومالكي ... عثمان ابن حسين

بحث النابت

٣

هذا كتاب ابن ملك على المنار

بسم الله الرحمن الرحيم

لله الحي الاحد حمدا لا يحويه الحد على ما اولانا من النعم

وحبى من وردوردة الروع . واستنبطنا المعاني بابراز الآثار . من اصول الشرع
واروقنا زلال سحائب نوال بطاش الجموع . آكامهم الله للاكنان والربوع . وتزاحم بصروح الطلعة
والربوع . والصلوة والسلام على ذى اللواء المرفوع . محمد المبعوث
من انصع رفاع الينبوع . وعلى آله واصحابه العابدين بالخضوع والخشوع
ما آل غروب وطلوع . وبال عروق وضروع . وبعد فيقول العبد
اللطيف بن الفرشته اوصلهما الله الى جنته برشده . ان ارباب البلاغة
واصحاب الفطانة . من خلص احبابى المخلص مآبى . قالوا ان كتاب المنار
للامام النحرير . سيد الاحرار . والعالم التحرير . سند الاخيار بديع
الفضل في الاعصار . ما رأت مثله الابصار . مولانا حافظ الدين النسفي الغافر الله المولى
اسكنه الله في جنة مفتحة الازهار . وادركته في كنفه تجري من
تحتها الانهار . باهر المنقبة والمنار . طائر في الاقطار كالامطار . سائر
مسيرة انتشار الانظار . صائرا بالي الامصار انار . لكن كشف اسراره
واستخرج نتائج الافكار . قد ارى في افئدة الرائدين نارا . وكان له شروح
مقال طوال . ينال من طالبها ملال كلال . فسئلت ان نتخذ شرحا على
طريق الكمال . مختصرا لمقاصد المتن حل . حاويا على عوائدها المربية
حاويا زوائدها البشعة . وعلى لطائف فوائد جيدة جديدة
وشرائف فوائد شتيت شديدة . فتعلقت لهم انى
واين العظم مني وان الطبيعة القوى . وقد قلت القطيعة والجرد وكجبت والازمن
عدة العمل . ووجب على انبي علة الاجل مع الكدار اوانى بعقد مال وخول . وانتشر جنانى
نايات وجول . والعلم حالى ما ذا التحول . وتقلق . والجهل حال جابه . الا النول ونقل . واين القصد
ببشارة بتاج الامل . فاعادوا الالحاح على نيا وعبارة الاقتراح تماثيا فنظرت لو كررا لاعتذار الكاسى حصل

توصل الى ضرب الخاص ببداية فلاح الى ثم البحث فلاح سوى سحاف حاجتهم والانجاح
فابيضت كلامهم وشرحت مراتهم متوكلا على ربي الوهاب انه ملهم الصواب نعم المرجع والمآب
الحمد لله الذي هدانا اى دلنا وقيل معناه خلق الهداية وهي الدلالة الموصلة الى المطلوب
كذا ذكره صاحب الكشاف وذكر الامام الرازي في التفسير الكبير الهداية هي الدلالة على ما يوصل
الى المطلوب اوصل اليه بالفعل اولا فانها مستعملة في كلا المعنيين كما في قوله تعالى انك لا تهدى
من احببت ولكن الله يهدى من يشاء وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم لكن الاستعمال في
معنى الدلالة الموصلة اكثر ولهذا اتفق المتقدمون من مشايخ اهل السنة بخلق الاهتداء
استدل الزمخشري في الكشاف على ما قاله بوجوه ثلاثة واعترض عليها الرازي ودفع
اعتراضاته بعض الفضلاء وبعضهم دفع دفعها لم اذكر في ايرادها جدوى لكونها موافقة ودكو
الى صراط المستقيم وهو الشريعة النبوية والملة الحنيفية وهذا تلويح الى براعة الاستهلال
لان الشريعة تستفاد من الكتاب والسنة واصول الفقه باحث عن كيفية استفادتها
والصلوة على من اختص بالخلق وهو ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير
روية العظيم وصفه بالعظم اتباعا بقوله تعالى انك لعلى خلق عظيم واشارة الى ان المختص
به هو محمد عم ولذا لم يذكر اسمه قالت عائشة رضي الله عنها كان خلق النبي عم
التخلق بآداب القرآن قيل مدار عظم الخلق بذل المعروف وكف الاذى اى تحمله
ورسول الله عم كان موصوفا بهما فقد ازال الله تعالى في معروفه وبسطها الكل وتحمل الاذى
انما يكون بصبر قوي وهو عم كان صبورا يتحمل الاذى اكثر مع ثم يعفى قال عم صل من
قطعك واعف عمن ظلمك واحسن الى من اساء اليك وما امر عم غيره بها الا بعد تخلقه بها
وعلى آله الذين قاموا بنصرة الدين القويم اى المستقيم الدين مقول على دين حق و
دين غير حق قال الله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فالدين مقول عليهما بالاشتراك اللفظي
وعلى الاديان الحقة بالاشتراك المعنوي بالتشكيك لان بعض الاديان اشد من بعض

كيفية وكمية وكما شانه ذلك لا يكون متواطئا الدين وضع الهي سائق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الى الخير بالذات احترز بقوله الهي عن الاوضاع الصناعية وبقوله سائق
عن الاوضاع الاتفاقية الخراق نفع كانبات الارض وبقوله لذوي العقول عن افعال الحيوانات
المختصة بالاختيار وبقوله باختيارهم عن الاوضاع التي لا باختيار كالوجدانيات
وبقوله المحمود عن الكفر وقوله بالذات متعلق بسائق يعني الوضع الالهي بذاته سائق لانه
وضع لاجل ذلك والخير حصول الشيء لما من شانه ان يكون حاصلا له اي يناسبه ويليق به
والفرق بينه وبين الكمال اعتباري فان ذلك الحاصل المناسب من حيث انه خارج
من القوة الى الفعل كمال ومن حيث انه مؤثر خير السلم ان اصول الشرع ذكرهم
تنبيها على ان ما بعده مما يجب للاصحاب اليه كما في قوله فاعلم انه لا اله الا هو كل مفهوم مركب
لا بد من تصور طرفيه ولو بوجه فقوله الاصل ما يبتني عليه غيره من حيث يبتني عليه وهذا
القيد لا بد منه اذ رب اصل يكون مبتنيا على غيره وهذه الاصول مبتنية على علم
التوحيد فانها بهذا الاعتبار فرع له والفرع ما يبتني على غيره والشرع عبارة عن البيان
والاظهار قال الله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به اي بين واظهر قال الشراح يجوز
ان يراد بالمصدر هاهنا الفاعل اي الشارع وهو الله تعالى او الرسول عم ويكون اللام فيه
للعهد لكونه معروفا عند الفقهاء ويكون الاضافة لتعظيم المضاف او المفعول فيكون اللام فيه
للجنس والاضافة لتعظيم المضاف اليه وفيه اشارة الى ان المشروعات الثابتة بهذه الاصول
يجب تلقيها بالقبول وهذا التوجيه انما يستقيم اذا لم يمكن حمل المصدر على معناه كما في قوله رجل
عدل وهاهنا كذلك لان الاصول ليست اصولا لنفس البيان والاظهار الشرع عبارة عما يبنى
بل هو سهم لهذا الدين بجال الشرع عم كما بجال الشريعة عم وفي الصحاح الجوهري الشريعة
ما شرع الله لعباده من الدين وانما لم يقل اصول الفقه ليكون اعم فائدة لان الاصول
تعم الكلام ايضا والشرع شامل لهما بخلاف الفقه ولو قيل اصول الفقه لا فادة الاختصاص

اقول ثبوت حجية السنة بالكتاب لا تقتضي التعقيب على تقدير الاخير
لانه مطلقا سواء كان بالتعقيب او لا ويلزم منه هذا تخلف الحكم
علة واحدة في موضعين وذو نظر ...
وجب تقديم السنة على الاجماع لتوقفه عليها
فاوجب التعقيب

فيوهم الاختصاص للاصول بالفقه كذا قالوا ولقائل ان يمنع الافادة ولئن سلم فلا يلزم الافادة
مطلقا بل تختص باستنباط المعاني التفهيمية بدلالة المادة فالاولى ان يجعل الشرع بمعنى
المشروع ويراد به الاحكام الفرعية مرادفا للفقه لئلا يلزم الزيادة على قدر الحاجة ولئلا
يلزم الخلف ومن وجه آخر ولان قوله والاصل الرابع لا يصلح ان يكون اصلا باعتبار المذكور
ولا ان يكون اصلا باعتبار الفقه لانه غير مذكور فلا بد من التنبيه عليه وانما قال اصول الشرع
لبيان الاصطلاح ثلثة الكتاب والسنة واجماع الامة قدم الكتاب لانه حجة من كل
وجه واعقب بالسنة لان حجيتها ثابتة بالكتاب واخر الاجماع لتوقف حجيته عليهما والاصل
الرابع القياس انما اطلقه اختصارا وقيده فخر الاسلام بقوله المستنبط من الاصول
الثلثة احترازا من القياس العقلي مثال الاستنباط اي الاستخراج من النص قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن فان حرمة القربان معلولة بعلة الاذى وهو موجود في اللواطة فتحرم
ومثال الاستنباط من السنة قوله عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين عليكم فانه
رتب عليه الطواف فقسنا عليها سواكن البيوت ومثال الاستنباط من الاجماع قولنا في
الزنا انه يوجب حرمة المصاهرة فيا قياس الوطي الحلال لان العلة هي الجزئية وهي موجودة في
الزنا فان قلت القياس ان كان اصلا فلم لم يقل اعلم ان اصول الشرع اربعة وان لم يكن فلم
قال والاصل الرابع القياس قلنا افرده بالذكر لان الثلثة كانت اصولا لعلم الكلام والفقه
والقياس اصل للفقه فقط او للاشارة الى انحطاط رتبته لان القياس اصل باعتبار انه
الى حكمه فرع بالنسبة الى الثلثة او لانه ليس بقطعي بخلاف الثلثة ولهذا الايضاح اليه الاختصار
الجواب عنها فان قلت الاية المؤولة والعام المخصوص والاجماع المنقول الينا بالاحاد ليس بقطعي
والقياس بعلة منصوصة قطعي قلنا الاصل في الثلثة الاول القطع وعدمه بالعارض واما القياس
بالعكس فان قلت السنة لا تخلو من الاحاد الاعم الخاص من الكتاب فينبغي ان يؤخر ذكرها قلنا ذلك
في اخبار الاحاد وانما الكلام في السنة وهي تتناول المتواتر والمشهور والاحاد والقسمين

الاولين يجوز نسخ الكتاب اولان الثلثة مثبتة اصل الحكم و وصفه والقياس مظهر وصفه من
الخصوص الى العموم كما في الاشياء الستة فان قلت فعلى هذا ينبغي ان يعد الاجماع بالذكر
لانه لا يجوز الا عن مستند شرعي والا يكون اثبات شرع ابتداء وهو غير جائز فيكون الا
مثبتا لوصف الحكم وهو القطع لا لاصله قلنا اشتراط المستند في الاجماع مم فانه جائز بدونه
عند البعض بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار الصواب كاجماعهم على بيع التعاطي
واجرة الحمام وفيه نظر الاولى ان يقال هذه مقدمة صدرت لتوجيه كلام واقع لا مقدمة مطردة
حتى يرد عليه السؤال فان قلت قد ثبت الحكم بشرايع من قبلنا وبتعامل الناس وبالاخذ
بالاحتياط وبالتحري وبآثار الصحابة فكيف حصرت الاصول في الاربعة قلت هذه الاحكام
غير خارجة منها اما شرايع من قبلنا فقد صارت شريعة لنا لان نبينا عم قصها ولم ينكرها
والتعامل ملحق بالاجماع العملي والاخذ بالاحتياط عمل باقوى الدليلين كما في الاصول الثلثة
والعمل بالتحري عمل بالسنة لانها وردت في جوازه عند الحاجة والعمل بالآثار عمل بالسنة بقوله
اصحابي كالنجوم ووجه الحصر على الاربع ان ما هو حجة في حقنا ان كان من الله فهو الكتاب وان كان
من غيره فان كان من الرسول فهو السنة وان كان من غيره فان اتفقت الآراء فهو الاجماع
والا فهو القياس والاولى ان يستدل فيه بالاستقراء اما الكتاب اللام فيه للعهد وهو
ما سبق ذكره وهو في اللغة اسم للمكتوب غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى المكتوب
في المصاحف كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فالقرآن وهو في اللغة مصدر
غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو في هذا
المعنى اشهر من الكتاب ولهذا جعل تفسيرا له وبان في الكلام تعريف للقرآن لان المجموع تعريف
للكتاب حتى يلزم ذكر المحدود في الحد ولان القرآن مصدر بمعنى المقروء على ما توهم البعض لانه
مخالف للعرف بعيد من الفهم وان كان صحيحا في اللغة كذا في التلويح المنزل على الرسول صفة
كاشفة للقرآن اي على رسولنا اللام فيه بدل من الاضافة او للعهد لكونه عم معهودا بينهم

كما قال تعالى الابعدد ما كلهم يكن معهودا في الخارج وبه خرج ساير الكتب السماوية والاحاديث
وان كانت قدسية لان الفاظها غير منزلة كما انزلت الفاظ القرآن المكتوب في المصاحف
وهو ما جمع فيه صحايف القرآن وبه خرج ما نسخت تلاوته وبقيت احكامه مثل الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله اي على تقدير الاحصان فان قلت ان اردت من المصحف
ما قلت يلزم الدور لان تصور المصحف موقوف على القرآن والقرآن موقوف على المصحف والا فلم
يخرج المنسوخ تلاوته فلا يطرد التعريف قلنا تصور المصحف موقوف على تصور القرآن بمفهوم مشخص
معروف عند كل احد حتى عند الصبيان يحفظونه ويتدارسونه والقرآن بالمفهوم الكلي موقوف على
تصور المصحف فلا يلزم الدور فان قلت فلا حاجة الى تعريف القرآن لانه مجموع مشخص معروف
عند كل احد مقسوم الى سور وآيات فلا خفاء فيه والتعريف انما يكون للماهيات الكلية
قلنا هذا تعريف من جهة مفهومه الكلي لان الاصوليين يبحثون عن القرآن من حيث انه دليل
الحكم الشرعي والدليل عليه انما هو آية آية او بعضها فاطلقوا القرآن على اجزائه كما اطلقوا على الكل
فلا بد ان يؤخذ القرآن في عرفهم اعني بحيث يصدق على الكل وعلى كل جزء من اجزائه و
ذلك انما يكون بمفهوم كلي شامل لها وذلك انما يكون بتحصيل معنى مشترك بينهما حقيقة
وهو كونه منزلا على الرسول مكتوبا في المصاحف منقولا الينا نقلا متواترا ولم يتعرض لكونه معجزا
لانه ليس مشتركة بين الاجزاء اذ الاعجاز انما هو بسورة فالقرآن مفهوم مشخص في العرف العام
وهو الذي قسم الى سور وآيات ومفهوم كلي في عرفهم الخاص وهو دليل اللغة المنقول
عنه نقلا متواترا وهو ما امتنع تواطؤهم على الكذب وبه تخرج قراءة ابي بن كعب فعدة من ايام
اخر متتابعات لانها ثابتة بطريق الآحاد فان قلت قراءته خرجت بقوله في المصاحف لان قراءته
مكتوبة في مصحفه لا في مصاحف فيكون هذا الوصف زائدا لا حاجة اليه قلنا الالف واللام في المصاحف
لا للعهد اذ لم يكن للعهد فلا تخرج قراءته بقوله في المصاحف ولئن سلم انها خرجت بقوله في المصاحف
فلا نم كون المنقول عنه زائدا لان فيه التمييز وهو من الصفات المشتركة المميزة وكونه لا يخرج

غير لازم بلا شبهة احترز به عن القراءة الثابتة بطريق الشهرة كقراءة ابن مسعود فاقطعوا
ايمانهما هذا على قول الجصاص رح لانه جعل المشهور احد قسمي المتواتر ولكن فيه شبهة
لان اصله من الآحاد واما على قول غيره فقوله بلا شبهة يكون تأكيدا وخاصة ورد على التسمية
التسمية في اوائل السور فان الصحابة اجمعوا عليها وليست بقرآن على ما هو المشهور من
مذهب ابي ح رح لانه لا يكفر جاحدها ولم يتعلق بها جواز الصلوة ولا حرمة القرآن على
الجنب والحائض والجواب انها من القرآن على ما هو الصحيح من مذهبه انزلت للفصل بين السور
ولهذا كتبت بخط على حدة ليعلم انها ليست من اول السورة ولا من آخرها وانما لم
يكفر جاحدها لمكان الشبهة في كونها قرآنا ولم تجز بها الصلوة لشبهة الاختلاف في كونها آية
واما قراءة الحائض والجنب فانما جاز بقصد التيمن كجواز قراءة الحمد لله رب العالمين بقصد
الشكر لا التلاوة وهو اسم للنظم والمعنى وفي ذكر النظم دون اللفظ الذي هو الاقرب
لغة رعاية للادب لان النظم حقيقة جمع اللآلي في السلك بحسن الترتيب وفيه تشبيه الفاظ
القرآن بانفس الجواهر وانما ذكر اللفظ في تعريف الخاص وغيره لانه تعريف للخاص مطلقا لا
من حيث انه من القرآن فرعاية الادب فيه غير لازمة كذا في شرح المنار الانوار وجامع
الاسرار ولقائل ان يقول للمص قال اولا وهو اسم للنظم والمعنى ثم قسم النظم الى
الى ما ينبني قسما ومن جملة ذلك الخاص والعام فعرف كل واحد منهما باللفظ فيكون ذلك
تعريفا لخاص القرآن لا غير فالاولى ان يقال اطلاق النظم واللفظ جائز على السواء لان الكلام
في المكتوب في المصاحف لا المعنى القائم بذاته تعالى ولم يرد به ان النظم والمعنى جزآن من القرآن
لان المعنى لا يكتب بل يراد ان النظم كما يعتبر في القرآنية يعتبر المعنى ايضا وليس النظم حقلا بل نظم
دال على المعنى لا يقال المتشابه قرآن وليس له معنى لانه له معنى ولكن انقطع رجاء معرفته
قبل يوم القيمة وفيه رد لمن زعم ان المعنى وحده قرآن وهو مذهب ابي ح رح ولهذا جوز القراءة
بالفارسية في الصلوة من غير عذر مع ان قراءة القرآن فرض فيها فقال وهو اسم للنظم والمعنى

الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية مقام النظم كما قال صاحباه
في حالة العجز لان حالة الصلوة حالة المناجاة مع الرب والاصح انه رجع عن هذا القول كما روى نوح بن
ابي مريم هكذا لانه يلزم حينئذ احد الامرين اما بطلان تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف
او جواز الصلوة بدون القرآن لانه اسم للنظم والمعنى وانما تعرف احكام الشرع المتعلقة
بالقرآن اي الاحكام الثابتة بالشرع المتعلقة بالقرآن احترز به عن القصص والامثال والمواعظ
الواردة في القرآن لانه لا حكم فيها والمراد من الحكم هنا المحكوم المتعلق بالقرآن وهو ما ثبت
بالخطاب كالوجوب والحرمة ونحوهما بمعرفة اقسامها اي اقسام النظم والمعنى اورد كلمة انما
ردا على من زعم ان المعنى وحده هو القرآن فيكون معرفة الاحكام موقوفة على معرفة المعنى
فقط وذلك اي اقسامها يرجع الى اربعة وكل قسم منها اربعة ايضا وكلها
مذكورة في المتن وجه الحصر ان الاقسام انما ... النظم او المعنى فان كان الاول فاما بحسب
دلالته على معناه او بحسب استعماله في معناه فان كان بحسب دلالته فاما ان يعتبر فيها الظهور او لا
وان لم يعتبر فهو القسم الاول وان اعتبر فهو القسم الثاني وان كان بحسب استعماله فهو القسم
الثالث وان كان الثاني فهو الرابع لانه يعتبر فيه الاحكام وهو معنى مستفاد من المعنى
الاول في وجوه النظم قيل وجه التسمية ظاهر يقال يا وجه هذا الامر اي طريقه ولكنه ليس
بمناسب للمقام اذ لا معنى لقوله طرق النظم صيغة ولغة ولعله يكون بمعنى الجهة بمعنى الاعتبار اي
في اعتبارات النظم صيغة ولغة فان قلت الصيغة ايضا لغوية فلا فائدة في ذكرها وكان
ينبغي ان يقول في وجوه النظم وضعا لغة وشرعا ليدخل مثل الصلوة والزكوة ونحوهما
قلت اللغة وان اشتملت على دلالة المادة والهيئة الا ان الصيغة اذا اقترنت باللغة كان
المراد منها دلالة المادة فقط فمعناه في وجوه النظم هيئة ومادة كقوله تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا اي الاسراء لا يكون الا ليلا لما ذكر الليل كان الاسراء في
مطلق الاوقات او هو من قبيل التعميم بعد التخصيص لشدة اهتمام المتكلم بالمخصوص وجملتها

كما للخصوص والعموم زيادة بالصيغة لا بالمادة خصها بالذكر ثم عمم الكلام بقوله لغة والصلوة
والزكوة ونحوها لم يخرج من الاقسام المذكورة وتحقيق انها في المعاني الشرعية مجاز
خارج من هذه الاقسام داخل في وجوه الاستعمال وان جعلت موضوعة جديدة بوضع
الشارع يثبت ولا انها على ذلك المعنى بالصيغة والوضع وهي اربعة الخاص والعام والمشترك
والمؤول لان اللفظ ان دل على معنى واحد او اكثر فان كان الاول فاما ان يدل على الانفراد
فهو الخاص او على الاشتراك بين الافراد فهو العام وان كان الثاني فان ترجح البعض على
الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وهي اربعة ايضا
الظاهر والنص والمفسر والمحكم لان معناه اما ان يكون ظاهرا اولا فان ظهر معناه فاما ان
يحتمل التأويل اولا فان احتمل فان كان ظهور معناه بمجرد الصيغة فهو الظاهر والا فهو النص وان
لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر والا فهو المحكم وبهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها وهي
الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه لان خفي معناه فاما ان يكون خفاؤه لغير الصيغة او لنفسها
فالاول الخفي والثاني ان امكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا
فهو المجمل والا فهو المتشابه فان قيل اقسام المقابل لا يخلو اما ان تكون خارجة عن تقسيم النظم
او داخلة فان كان الثاني لزم ان يجعل الثاني في وجوه البيان وهي ثمانية وان كان الاول
لزم ان يجعل اقسام النظم والمعنى خمسة اجيب بانها داخلة ولم يجعل ثمانية لان المقصود
من ذكر اقسام المقابل تتميم بيان الاقسام الاربعة فيكون ذكرها تبعا وقيل انها خارجة
عنه ولا يلزم ان يكون اقسام النظم والمعنى خمسة لان تقسيم النظم والمعنى باعتبار معرفة
احكام الشرع وباقسام المقابل لا يحصل معرفة احكام الشرع وانما يحصل اذا خرج من حيز الخفاء
والاشكال والاجمال واذا خرج من ذلك لم يبق مقابلا بل دخل في الاقسام الاربعة
والثالث في وجوه استعمال ذلك النظم وهي اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
لان اللفظ ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان كان ظاهر المراد بحسب الاستعمال فهو الصريح

والا فهو الكناية قدم اقسام النظم لان اللفظ مقدم على المعنى والرابع في معرفة وجوه الوقوف
والمعاني على المراد وهي اربعة ايضا الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
لان مفهومه ان استفيد من المنظوم فان كان مسوقا له فهو الاستدلال بعبارة النص وان
كان فان لم يتوقف صحة النص عليه فهو بالاشارة وان توقف فبالاقتضاء وان استفيد من المفهوم
اللغوي فهو بالدلالة وان لم يستفد من المنظوم ولا من المفهوم فهو الاستدلال الفاسد
سيجيء بيانه والاولى ان يتمسك فيه بالاستقراء التام الذي هو حجة لان الكتاب
مما يمكن ضبط افراده والاستقراء حجة فيه قيل في قوله في معرفة نظر لان المعرفة صفة
وتعريفه قائمة بالعارف وتقسيم الكتاب باعتبار صفة قائمة بجزئه لا يستقيم وكان ينبغي ان يقول
الرابع في افادة الحكم ويمكن ان يقال معرفة مصدر بمعنى المفعول وبعد معرفة هذه الاقسام
قسم خامس على حذف المضاف اي معرفة قسم خامس يشمل الكل اي الاقسام الاربعة
السابقة لان كل واحد من الخاص والعام والنص والمجمل وغيرها يحتاج الى معرفة المواضع
والترتيب والمعاني والاحكام وحصل من ضرب العشرين في الاربعة ثمانون وكلها ليست
ثابتة في الخارج بل انما هي اعتبارات عقلية بل كون الاقسام عشرين انما هو باعتبار العقل اذ جميع
القرآن ينقسم الى اقسام فباعتبار يشتمل على التقسيم الاول وباعتبار على التقسيم الثاني وهلم جرا الى آخر
الاقسام فيكون في صفة تقسيمها اقساما ثمانين وهي اربعة ايضا معرفة مواضعها اي مواضع اخذ
تلك الاسماء واشتقاقها كما يقال الخاص مأخوذ من قولهم اختص بكذا اي تفرد به ثم اسماء الاعلام
وترتيبها اراد به ان يعرف المستدل الراجح عند التعارض كتقديم المحكم على المفسر ومعانيها
اراد بها ما يفهم من العبارات لغويا كان او شرعيا واحكامها من كون الحكم قطعيا او ظنيا او واجب
التوقف فيه فان قلت الاقسام الاربعة ولا شك انها اقسام القرآن بعضها اقسام نظمه وبعضها
اقسام معناه ونحو قسم خامس مما يتوهم انه لو كان من اقسام القرآن وليس كذلك قلنا انه
الالة مما يتوقف معرفة تلك الاقسام عليه فسماه قسما مجازا والحق ان اطلاق الاقسام الاربعة

ايضا مجاز لان الالمام انما يكون مقابلة وهذا ليست كذلك لجواز ان يكون نظما واحدا خاصا
ونصا وحقيقة ويكون الاستدلال به استدلالا بعبارة النص اما الخاص فكل لفظ
وهو كالجنس فيتناول المهملات والمستعملات وما يكون دلالته بالطبع او بالعقل وضع لمعنى واحد — متناول للمهملات
خرج به ما لم يكن دلالته بالوضع والمشترك ايضا لانه موضوع لمعنيين او اكثر معلوم خرج
به المجمل لان معناه غير معلوم لكن معنى قيل لا حاجة الى الاحتراز عنه لان هذا التقسيم بالنظر
الى الوضع والمجمل معلوم المعنى في اصل وضعه والاجمال عارض بسبب ازدحام المعاني
بعوارض الاستعمال لكنه احترز عنه نظرا الى الظاهر وقيل احترز به عن المشترك فانه موضوع
لمعنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام على قول والمراد منه ان يكون معلوما من حيث المراد
والابهام من حيث الصفات لا ينافيه ولهذا جعلنا الرقبة المطلقة من قبيل الخاص لكونها اسما
لذات مرقوقة ولا ابهام فيه من هذا الوجه وان احتمل ان يكون كافرة او مؤمنة على الانفراد
منفرد لمعنى اي على ان اللفظ موضوع خاصا وله مع قطع النظر عن ان يكون له افراد كالمسلم
فانه موضوع لمن له الاسلام و[illegible] دلالة على الافراد وخرج به العام كالمسلمين فانه موضوع
لمعنى واحد شامل للافراد فان قلت كلمة كل مع منكرة في النوع لانها للافراد والتوزيع
للحقيقة قلنا لا استبعاد اذ الكلام [illegible] بان التحقيقية وتطبيقه على الافراد لان التحقيقية
للافراد ولهذا عرف ابن الحاجب النوابغ [illegible] باعتبار سابقة من جهة واحدة وهو اما ان
يكون خصوص الجنس او خصوص النوع او خصوص العين كالانسان ورجل وزيد فلما كان
المقصود الفقهاء معرفة الاحكام دون الحقائق جعلوا اللفظ المشتمل على كثير متفاوتين في
احكام الشرع جنسا خاصا كالانسان فانه مشتمل على الرجل والمرأة والحكم بينهما متفاوت
على من الشرع جنسا وظهر انه امة لم ينعقد البيع واللفظ المشتمل على كثير من متفقين في الحكم نوعا
خاصا كالرجل فان قلت الرجل ايضا مشتمل على كثير متفاوتين في الحكم كالمجنون وغيره قلت
كلاهما بالنسبة الى من له اهلية معتبرة وما ذكرتم من العوارض واللفظ الذي له معنى واحد

حقيقة

حقيقة جنسا خاصا كزيد فان قلت العين اولى بهذا الاسم من غيره لعدم احتمال الشركة فيه
وكان بالتقديم اولى قلنا انما قدم الكلي لانه جزء الجزئي ولا شك في تقدمه طبعا فقدمه
وضعا ليناسب وحكمه اي الاثر الثابت للخاص من غير اعتبار الموانع العارضة من جهة
ان يتناول المخصوص قطعا بغير اي قاطع ارادة الغير فاذا قلنا زيد عالم وجب الحكم بالعلم
عليه فان قلت كيف يثبت القطع مع احتمال المجاز قلت الاحتمال الذي لم ينشأ من دليل — [illegible]
كالمعدوم ولا يمنع القطع الا ترى ان من لم يقم تحت حائط غير مائل لاحتمال سقوطه لا يلام واذا
كان مائلا لا يلام ولا يحتمل البيان اي بيانا التفسير لانه محتمل بيان التغيير فان قلت هذا الحكم
مع الحكم الاول متلازمان لان المقطوع يستلزم عدم احتمال البيان وكذا بالعكس فاية
فائدة في ذكره قلت القول الاول لبيان المذهب والثاني لنفي زعم من قال الخاص
يحتمل البيان حتى جوزوا الزيادة عليه بخبر الواحد لكونه بيانا لان البيان اما لاثبات الظهور وهو
حقيقة او لازالة الخفاء وهي لازمة واثبات الثابت او نفي المنتفي محال لا يقال هذا
مصادرة على المطلوب لان المدعى عدم احتمال البيان والدليل كونه بيانا في نفسه قلنا
يجوز هذا تفريع لما ذكره فلا يجعل البيان الحاق التعديل اي الطمأنينة في الركوع والسجود
والاستواء في القومة والجلسة بين السجدتين الثابت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاعرابي
صلى في المسجد وترك التعديل قم فصل فانك لم تصل بيانا لامر الركوع والسجود وهو
قوله تعالى واركعوا واسجدوا على سبيل الفرض كما ذهب اليه ابو يوسف لان قوله
واركعوا خاص معلوم معناه وهو الميلان عن الاستواء وكذا السجود معلوم معناه
وهو وضع الجبهة على الارض ولا يحتمل البيان ومن الحق التعديل به يجعله فرضا يكون زيادة
على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز فان قلت هب انه لا يحتمل البيان باعتبار المعنى اللغوي
لكن لم لا يجوز ان يكون المراد هو الركوع الشرعي وهو محتاج الى البيان قلنا انا لا نسلم ان
كل معنى شرعي يحتاج الى قيد زائد على اللغوي ولئن سلمناه لكنه احتمال لم ينشأ من دليل

وقد تقدم تجوازه وقيد بقوله على سبيل الفرض لان الحاق باهر الركوع والسجود كما قيل
الوجوب جائز نظرا الى دليله وبطل شرط الولاء بكسر الواو وهو ان يتابع في
افعال الوضوء بحيث لا يجف عضو قبل اعادة مع اعتدال الهواء وهو شرط صحة الوضوء
عند مالك لانه عم واظب عليه لو جاز تركه لفعله عم مرة تعليما للجواز والترتيب وهو
شرط عند ش لقوله عم لا يقبل الله صلوة امرء حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل
وجهه ثم يديه بكلمة ثم للترتيب والتسمية وهو شرط ايضا عند مالك لقوله لا وضوء
لمن لم يسم والنية وهي ان يقصد بوضوئه استباحة الصلوة وهي شرط عند
ش لقوله عم الاعمال بالنيات في اية الوضوء وهي قوله تع فاغسلوا وجوهكم الخ
لان قوله تع فاغسلوا وجوهكم وامسحوا برءوسكم خاص فان معناها معلوم وهو الاسالة
والاصابة واشتراط هذه الاشياء بهذه الاخبار يكون زيادة على النص ونسخا له
فيبطل فان قلت لم لا اوجبتم النية واخواتها في الوضوء كما اوجبتم التعديل في الصلوة قلنا لو قلنا
بالوجوب في مكمل الوضوء كما في مكمل الصلوة لزم التسوية بين الاصل والفرع فقلنا
بالسنية اظهارا للتفاوت وفيه نظر لظهور التفاوت من وجه اخر فان الوضوء لا
يلزم بالنذر وبالشروع والصلوة تلزم كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول
بهذا التفاوت بين الوضوء والصلوة وليس الكلام فيهما بل في مكملهما ومكملاهما
لا يلزمان لا بالنذر ولا بالشروع فان النذر بالطمأنينة منفردة غير ملزم فالاوجه
ان يقال الادلة السمعية اربعة انواع قطعي الثبوت والدلالة كالنصوص المفسرة
او المحكمة والسنة المتواترة وقطعي الثبوت ظني الدلالة كالايات المؤولة وظني الثبوت
قطعي الدلالة كاخبار الاحاد التي مفهومها قطعية وظني الثبوت ظني الدلالة كالتي
مفهومها ظنية فبالاول يثبت الفرض وبالثاني والثالث الوجوب وبالرابع السنة
او الاستحباب ليكون ثبوت الحكم بقدر دليله فخبر التعديل من القسم الثالث لانه عم

امر بالاعادة ثلثا فقال للاعرابي قم فصل فانك لم تصل والامر للوجوب واما خبر
النية فلا يدل على وجوبها لانها انما تجب في العبادات والوضوء ليس بعبادة وكذا
خبر التسمية لان مثله يستعمل لنفي الفضيلة وكذا دليل الولاء وهو المواظبة
يدل على رجحان الفعل على الترك اذ الاصل عدم الوجوب الا ترى ان النبي عم
واظب على المضمضة والاستنشاق مع انهما سنتان وخبر الترتيب معارض بما روي
انه عم نسي مسح رأسه فتذكره بعد فراغه فمسحه ببلل كفه والطهارة اي بطل شرط
الطهارة في اية الطواف وهي قوله تع وليطوفوا بالبيت العتيق اي القديم لانه اول بيت
وضع للناس قال ش الطهارة شرط في طواف الزيارة لقوله عم الا لا يطوفن بهذا
البيت محدث ولا عريان وقلنا شرطيتها باطلة لان الطواف خاص معلوم معناه
وهو الدوران بالبيت فلا يكون موقوفا على الطهارة ولا يجوز ان يكون خبر الطهارة
بيانا له لانه ليس بمجمل فان قلت النص مجمل لانه ليس المراد بالطواف مجرد الدوران بالبيت
بل يعتبر فيه سبعة اشواط وان يكون ابتداؤه من الحجر الاسود قلنا لا اجمال فيه بالنسبة الى الطهارة
لانه لا مدخل لها في معنى الطواف واجماله انما هو بالنسبة الى الاشواط والابتداء فالخبر في العدد والابتداء
بيانا له واجماله بهذا الوجه لا ينافي عدم اجماله بوجه اخر كما في مسح الراس فانه مجمل بحسب مقداره غير
مجمل بحسب محله لا يقال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان وههنا يمكن العمل به لانه يخرج عن العهدة بكل
ما يطلق عليه اسم البعض لانا نقول قدره يتعلق بثلث شعرات لكنه مدفوع لان من مسح بثلث شعرات
لا يقال انه مسح براسه عادة فيبقى ذلك البعض مجملا اذ لو كان ذلك كغسل الوجه فلا يحتاج الى
ذكر على حدة ولقائل ان يقول لا نم الاجمال من حيث العدد لان الامر لا يقتضي التكرار ولا نم الاجمال من حيث
المبدأ ولو سلم الاجمال ثبت العدد وتعيين المبدأ بالاخبار المشهورة فيجوز الزيادة على الكتاب والثاني
اي بطل ما ول ش القروء بالاطهار في اية التربص وهي قوله تع والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يعني
المطلقات المدخولات بهن من ذوات الاقراء ثلثة قروء والقرء مشترك مستعمل في الطهر والحيض لغة

...من القرء على الاطهار مستدلا بقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن فان اللام في
معنى الوقت كقوله اقم الصلوة لدلوك الشمس اي وقتها فيكون وقت طلاقهن وقت عدتهن فلو كان المراد من القرء
الحيض يكون الطلاق واقعا في حالة الحيض وليس كذلك لانه بدعة وليس مأمورا به وثانيا ان الثلثة
يدل على ان الاطهار مرادة من القروء لان الطهر مذكر والحيض مؤنث وتأنيث العدد يدل على التذكير
والجواب عن الآية ان اللام فيه للعاقبة كما في قولهم لدوا للموت وابنوا للخراب او يكون المراد من قوله
لعدتهن لقبل عدتهن اذ الطلاق سابق عليها بدليل قراءة ابن عباس فطلقوهن لقبل عدتهن كذا روي
عن الزهري وقتادة وفي الكشف في هذه الآية مستقبلات لعدتهن وعن الثاني ان الحيض وان كان مؤنثا
فالقرء مذكر ولا استبعاد في تسمية شيء واحد باسم المذكر والمؤنث كالحنطة والبر فلما اضيف الثلثة
الى المذكر روعي علامة التذكير وقولنا احوط لان الثلثة خاص لعدد معلوم فلو حمل القرء على الاطهار
انتقص من الثلثة لانه اذا طلقها في الطهر يجعل شيء من ذلك الطهر محسوبا من العدة فيكون العدة قرئين
وبعض الثالث لان المعتبر هو الطهر المتخلل بين الدمين فيكون نقصا في الكتاب فلو حملناه على الحيض
فطلقت فيه لا يكون تلك الحيضة محسوبة بالاتفاق فيكون الاقراء ثلثة كاملة كما هو مقتضى الثلثة لان الكامل
النقصان لا يحتمل الزيادة واذا حمل القرء على الحيض يلزم الزيادة لانه لو طلقها في الحيض ثم تحتسب
من العدة لم يكن العدة الا ثلثة قروء فان قلت قد جاء النقصان من الثلثة في قوله تعالى الحج اشهر معلومات
فان المراد شهران وبعض الثالث واذا في جمع ثلثة من الاشهر عام بجواز ان يراد بعضه [illegible]
الزوج الثاني اي كون الزوج الثاني مثبتا للحل الجديد كما تحدث الشبهة لا يقول به محمد [illegible]
بعره تقريره موقوف على تقرير مسئلة مختلف فيها وهي ان رجلا اذا طلق امرأته واحدة او ثنتين
فانقضت عدتها فتزوجت باخر فطلقها وانقضت عدتها ثم عادت الى الاول فعند ابي حنيفة وابي يوسف
تعود بثلث طلقات ويهدم الزوج الثاني الطلقة او الطلقتين كما يهدم الثلث وعند محمد وزفر والشافعي
تعود بما بقي من الطلقات ولا يهدم الزوج الثاني ما دون الثلث وهذا الخلاف مبني على ان الزوج الثاني في
الطلقات مثبت للحل الجديد عندهما وغاية لحرمة الغليظة عندهم فمن ذهب الى الاول قال اذا كان

٦١

الزوج الثاني محللا فاذا لم يكمل الحل في الطلقة والطلقتين يحصل بها الزوج الاول بالطلقات ومن ذهب الى الثاني
قال الحرمة لا تثبت الا في الطلقات فلا يكون للزوج الثاني حكم الا في الطلقات لا في الطلقة والطلقتين اذا عرفت
فنقول انهم [illegible] تمسكوا بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فانه تعالى جعل الزوج الثاني
غاية للحرمة الثابتة بالطلقات الثلث فكلمة حتى موضوعة للغاية والغاية مؤثرة في انتهاء ما ضربت له فقط ولا يثبت
الحل بعدها بالسبب السابق وهو كونها امرأة اجنبية فالقول بانه مثبت للحل ليس الا بالكتاب ولا بالدلالة لان حتى
خاص معلوم معناه وهو الغاية بل فيه ابطال لان الكتاب يقتضي ان يكون الزوج الثاني غاية لحرمة الغليظة
وكونه غاية يقتضي ان يكون وجوده وعدمه قبل الثلث بمنزلة واحدة اذ لا وجود للغاية قبل وجود
المغيا وجعله مثبتا للحل الجديد يقتضي خلافه فيكون ابطالا لا بيانا فالحاصل ان الزوج [illegible] ليكون غاية اذ لا
شرطا بالاجماع لان الاصح نزلت على النقض بحديث العسيلة فيكون الزوج الثاني مع الاصابة غاية
فاجاب الاولون بان محللية الزوج الثاني ثبتت بحديث العسيلة وهو ما روي انه عم قال لامرأة رفاعة
وقد طلقها ثلثا ثم نكحت بعبد الرحمن بن الزبير ثم جاءت تشكو بالعنة وقالت ما وجدت الا كهدبة
ثوبي فقال النبي عم اتريدين ان تعودي الى رفاعة قالت نعم فاذا وجد الذوق وجد العود وان العود
رد الى الحالة الاولى وهو حالة حادثة لا بالسبب السابق لانه كان ثابتا والعود لم يكن ثابتا فكذلك الحل
لا يكون الا حلا جديدا والذوق علة للعود فيثبت به الحل الكامل لان حدوث العلة يستلزم حدوث المعلول
فيكون الزوج الثاني مثبتا للحل الذي هو حكم فتعود بثلث طلقات ولو كان ثبوت الحل بالسبب السابق
لم يكن الزوج الثاني محللا وقد سماه النبي عم محللا في قوله عم لعن الله المحلل والمحلل له فان قلت يلزم
لعنهما قلت معنى اللعن على المحلل لانه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام [illegible]
واللعن على المحلل له لانه صار سببا بمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساستهما لان الطبع السليم
ينفر من فعلهما لا حقيقة اللعن لانه عم ما بعث لعانا قال صاحب الكشف تحليله لا باحة كونه [illegible] لجواز ان
يكون مثبتا للحل ومنهيا للحرمة فالقول بالتحليل ليس بترك العمل بالخاص بل عمل بالخاص [illegible]
ان يقول عدم المنافاة [illegible] لان الزوج الثاني اذا كان مثبتا للحل يهدم الثلث والطلقتين

وإذا كان [illegible] اللوازم [illegible] في الملازمة [illegible] قلت [illegible] في الطلقتين [illegible] الثاني

[illegible] الطلقتين [illegible]

[illegible] العصمة [illegible] الطلاق [illegible]

[illegible] العصمة [illegible] العبد [illegible]

[illegible]

[illegible] الطلاق [illegible] الطلقتين [illegible] الخلع [illegible]

[illegible] الطلقة الثالثة [illegible]

[illegible]

المخلوة بحيث يجوز ان يجزئ الطلاق ما دامت في العدة ووجب مهر المثل بنفس العقد اي بمجرده بلا تسمية في المفوضة عند بعض الاصحاب
من قوله تعالى ... فزوجها بلا مهر وتجيء هنا من فوضها وليها الى الزوج فزوجها بلا مهر ... وجوه ايا بتسمية
او بالوطء وقال ... نظير في المفوضة اذا مات احد الزوجين قبل الدخول فعندنا يجب المهر و... لا يجب لقول ابن عباس
في المفوضة حسبها الميراث ولا مهر لها واذا دخل بها يجب المهر اتفاقا وان طلقها قبل الدخول فلا مهر لها اتفاقا وتجب
المتعة فان قلت لما وجب مهر المثل بالعقد وجب ان يتنصف بالطلاق قبل الوطء قلت هذا السبب يثبت ...
بالنص والتنصيف في المسمى دون غيره وكان المهر مقدرا شرعا ... الى العبد مهرا وقال ... تقديره ...
رأي العاقدين كما كان البدل مفوضا الى رأيهما في البيع والاجارة عملا بقوله تعالى ما طلبتم ... ان تبتغوا
باموالكم ... من المسائل ذكر الاول ... على ... اللف والنشر ... قوله تعالى ما طلبتم ... بقوله ...
وان تبتغوا متعلق بقوله وجب ... حكم ... ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور فيكون ان تبتغوا مفعولا له
ان يكون بدلا ... والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة ... غير مسافحين والمراد ... العقد
الصحيح اذ لا يجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء فيجب المال عند العقد عملا بالباء الموضوعة للالصاق
فان قلت المفهوم من الآية في العقد المشروع هو العقد الملتصق بالمال فيلزم ان لا يكون العقد الذي نفي فيه المهر مشروعا
وقد حكمتم بصحة ذلك قلت لما ثبت اللزوم في المهر لا ينتفي بنفيه فيكون المال ثابتا في العقد سواء سماه او نفاه ...
وجوب المهر ... بعد ... خلاف النص وبطل ... فان قلت ثبت في الحديث ان النبي عليه السلام قال زوجتكها بما معك من القرآن
فعلم ان المهر ليس بمقدر بالمال قلت هذا خبر الواحد ... معلول ... نص الكتاب او ... البيان ... لا المعاوضة
قد علمنا ما فرضنا عليهم ... متعلق بقوله ... المهر ... ان الفرض خاص ... موضوع لمعنى التقدير فيجب ان يكون
المهر مقدرا ... فيتبين ... مجمل فلحق البيان بقوله لا مهر اقل من عشرة دراهم ... كونه مقدرا ...
في قوله فرضنا ... المتكلم فدل ذلك على ان معنى التقدير ... فعلم ان المهر مقدر ...
لا علما به ... من ... الفرض خاص في التقدير بل هو مشترك ... بمعنى القطع ... فرض ...
اي قطعه ... كما قال ... سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها ... بمعنى الايجاب ... في الآية على
الايجاب اولى ... قوله عليهم ... او وجب عليه ... قوله وما ملكت ايمانهم ...

وكسوتهن ... عليهم ... معنى التقدير ... في حقهن لانه لم يقدر ... ويمكن ان يجاب ... الفرض
حقيقة في معنى التقدير لانه ... الاستعمال فيه ... الشرع ... فرض الله ... اي قدر ... وسمي
فرائض لكونها ... مقدرة واذا ثبت انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في المعاني الاخر لان اللفظ اذا دار بين الحقيقة
والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي المشترك يحتاج للارادة كل معنى من
معانيه الى قرينة ولا نسلم ان قوله وما ملكت ايمانهم قرينة على انه بمعنى الايجاب لان الواو ... بمنزلة تكرار الفعل
وكانه قال قد علمنا ما فرضنا عليهم ... ملكت ايمانهم فيكون الفرض المقدر ... الواو بمعنى الايجاب
والمذكور بمعنى التقدير كما في قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير
من الناس ... السجود المذكور ... الخضوع ... المقدر في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذلك مجاز
كذا ... الشرح وفيه بحث لان حروف العطف ... يكون بمنزلة الفعل ... من حيث اللفظ والمعنى
... بمعنى الانقياد ... يكون بمنزلة من حيث اللفظ ... لا من حيث المعنى والاول غير جائز لان السجدة
بمعنى الانقياد موجود في جميع الناس لا في كثير منهم وفي الثاني يلزم ... من غير دليل ... زيد ...
... من القرب الاول ... ومن الثاني ... القرب ويمكن ان يجاب ...
لانعدام القرينة على المراد من القرب الاول ... ومن الثاني القرب والآية ليست كذلك لان فيها قرينة
على ان المراد من السجدة الاولى الانقياد ومن الثانية وضع الجبهة ... عليهم ... معنى الايجاب
ويمكن ان يجاب ... ان المراد به الايجاب لكن ... ذلك التقدير ... التقدير ...
... على الازواج من المهر ... ذلك ... معلوم مقدر فيكون مقدرا عند الله تعالى وذلك ...
النبي عليه السلام ... المذكور ... ان المعلوم ليس بمقدر ... الله تعالى علينا غير معلوم ...
... اي من الخاص ... وهو قول القائل لغيره على سبيل الاستعلاء افعل ... الفعل ...
... والالتماس ... قوله افعل بهذين الوصفين لا يكون امرا ... بالسبيل ...
العلوة الواقع ليس بشرط ... افعل ... في حال ... وجه الاستعلاء ويكون امرا ...
... والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا على طريقة افعل وهي القاعدة المشهورة

في اصطلاح اللغويين المشار اليه في كتب الشريف الاكمل وفيه نظر لخروج الامر الغائب عن التعريف والاصوب ان يقال
من افعل بما يدل على طلب فعل من يكون الآخر فيخرج بهذا قول من قال لغيره اوجبت عليك ان تفعل كذا فانه
الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى نفس التكلم بالصيغة وكذا الخطاب
يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر ويمكن تطبيق التعريف المذكور على الاعتبارين لكن كونه بمعنى المقول اولى لان الامر
والنهي من اقسام الكلام والكلام قسم من اللفظ وقال [illegible] يرد عليه ان اراد اصطلاح العربية فالتعريف
غير جامع لان صيغة افعل [illegible] سواء كان على طريقة الاستعلاء او غيره وان اراد اصطلاح الاصول فغير مانع
لان صيغة افعل على طريق الاستعلاء قد يكون للتهديد والتعجيز ونحو ذلك وليست بامر لانه لم يستعمل للطلب فقوله
الامر لان يجب على المكلف [illegible] وهو الامر وتحقيق مراده يعني تحقيق المراد من الامر وهو الوجوب بصيغة
افعل لازمة لكن المراد [illegible] لا يستفاد الوجوب الا من هذه الصيغة اعلم ان اللفظ قد يكون مختصا بالمعنى
لا للمعنى به كالمترادف وقد يكون على العكس كالمشترك وقد يكون الاختصاص من الجانبين وتحقيق الاختصاص
فيما من الجانبين [illegible] المعنى [illegible] بقوله وتحقيق مراده بالصيغة وفي اللفظ بقوله لانه قد تقدم
الاول لانه هو المقصود من هذا الكتاب وفيه رد على من زعم ان الامر مشترك بين الوجوب والندب والاباحة
حتى لا يكون الفعل موجبا خلافا لبعض اصحاب الشافعي فانهم ذهبوا الى ان فعل النبي عليه السلام الذي ليس سهوا ولا طبعا
مثل الاكل والنوم ولا مخصوصا به مثل وجوب التهجد موجب ثم رجع الخلاف الى اطلاق لفظ الامر على الفعل
اذ لا خلاف بيننا وبينهم في ان الامر اسم لما هو موجب وان الوجوب لا يستفاد الا من الامر وانما الخلاف في ان الامر
هل يطلق على الفعل حقيقة ام لا فعندهم يطلق كقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اي فعله لان الموصوف
بالرشد هو الفعل وعندنا لا يطلق تمسكوا بان النبي عليه السلام شغل عن اربع صلوات يوم الخندق فقضاهن مرتبا
وقال صلوا كما رأيتموني اصلي فجعل المتابعة لازمة فثبت ان فعله موجب للمنع عن الوصال [illegible] اشارة
الى تمسك العامة وهو ما روي انه عليه السلام واصل فواصل اصحابه فانكر عليهم الموافقة في وصال الصوم
بقوله ايكم مثلي فاني ابيت يطعمني ربي ويسقيني فدل ان فعله ليس بموجب والا لما صح الانكار عليهم وخلع
النعال وهو ما روي انه عليه السلام كان يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فخلعوا نعالهم فلما فرغ من صلوته قال ما لكم

على خلعكم نعالكم قالوا رأيناك خلعت نعليك فقال ان جبرئيل اخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء احدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه
قذرا فليمسحه وليصل فيهما فهذا دليل على ان فعل النبي ليس بموجب والا لما انكر عليهم كذا في الكشف [illegible]
الاحكام [illegible] صوم الوصال [illegible] يطعمني ربي ويسقيني وكذا [illegible] على الانكار
[illegible] مخصوصا به [illegible] الانكار على [illegible] فاتبعوني يحببكم الله [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
[illegible] الفعل موجبا [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الامر مشترك بين [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] الوجوب [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

دليل لقوله وحقيقة الوجوب وهو قول عامة العلماء بالنص وهو قوله تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك بعد قوله اسجدوا لآدم فإنه
ورد في معرض الذم على المخالفة فعلم أن الأمر للإيجاب [illegible] المأمور فحقيقة الأمر به وهو دليل الوجوب وقيل المراد بالنص قوله تعالى
ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم و[illegible] بقوله فليحذر الذين
يخالفون عن أمره [illegible] ثم التقسيم [illegible] فإنه [illegible] وهذا هو من الصحابة الخلفاء والتابعين [illegible]
بسبب [illegible] الأول [illegible] تعليق الحكم [illegible] ولا يكون [illegible] المأمور به واجبا
[illegible] قلت [illegible] فلا يقتضي [illegible] المأمور [illegible] مخالفة [illegible]
وهي [illegible] العموم [illegible] مخالفة الأمر [illegible]
[illegible] المأمور [illegible]
الدليل الدال على [illegible] قلت [illegible] وجوب [illegible] المفهوم [illegible] الندب
[illegible] الوعيد [illegible] الأمر [illegible] الوعيد [illegible] الإجماع [illegible] للوضع [illegible] الطلب [illegible]
هو الأمر [illegible] الطلب [illegible] الطلب [illegible] المأمور به
[illegible] لم يكن طالبا [illegible] الإجماع [illegible] الأمر الوجوب [illegible] الإجماع
[illegible] الأمر [illegible] الطلب [illegible]
عليك أو الطلب منك [illegible] الوجوب [illegible] الموضوع [illegible] الطلب [illegible] الموضوع والمقصود
[illegible] أي الدليل العقلي [illegible] الفعل [illegible] والاستقبال [illegible]
[illegible] الفعل [illegible] قلت [illegible]
[illegible] المعقول [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الإيجاب [illegible] الامتثال [illegible]
[illegible] الأصل الوضع لكن [illegible] الوجود [illegible] اختيار العبد [illegible]
[illegible] الوجوب [illegible] الوجود [illegible] اللفظ [illegible]
حقيقة في الوجوب الحقيقة الشرعية لا اللغوية لأن الوجوب ليس [illegible]

نحو [illegible] لفظ الأمر فلا يكون الدليل واردا على المدعى [illegible] الأمر [illegible] يراد بالأمر
الحقيقي أو اللغوي [illegible] الأول [illegible] الأمر [illegible] الإيجاب [illegible]
الثاني [illegible] أن الإيجاب بمعنى الامتثال لازمه بل [illegible] المأمور [illegible]
[illegible] الإيجاب بمعنى الامتثال ليس بلازم بل هو [illegible]
[illegible] وإذا أريد به الإباحة والندب [illegible] أن موجب الأمر هو الوجوب [illegible]
على الندب والإباحة [illegible] في بيان وجه ذلك الإطلاق فقيل إنه حقيقة لأنه بعضه وهو مختار
فخر الإسلام [illegible] الإباحة جزء من الوجوب إذ [illegible] ما لم يكن مباحا لا يكون واجبا وكذا الندب
جزء منه لأن الواجب [illegible] فعله وجانب [illegible] تركه والمندوب [illegible] فعله [illegible] حقيقة فيه
كما لو أريد من العام بعضه وكما لو أطلق لفظ الإنسان على مقطوع اليد كان حقيقة قاصرة وقيل
أي قال الكرخي والجصاص لا يكون حقيقة لأنه مجاز أصلي أي [illegible] الموضوع له وهو الوجوب
[illegible] لازم الندب والإباحة عدم استحقاق العقوبة بتركه ولازم الإيجاب استحقاقها بتركه [illegible]
الوجوب والإباحة والندب [illegible] الأمر فيهما يكون مجازا [illegible]
كيف اختار فخر الإسلام كونه حقيقة فيهما [illegible] من الوجوب [illegible] إذ ليس الندب والإباحة
مجرد جواز الفعل [illegible] بل الثلاثة أنواع متباينة [illegible] جنس الحكم [illegible] الوجوب
بامتناع الترك والندب بجوازه [illegible] والإباحة [illegible]
اللفظ [illegible] قلت [illegible] الأمر للندب أو الإباحة [illegible]
[illegible] وجواز الترك [illegible] مدلول اللفظ [illegible] الصيغة طلب
الفعل [illegible] جواز الترك أصلا [illegible] الأول من الندب أو الإباحة
[illegible] جواز الفعل الذي هو [illegible] الوجوب [illegible] اللفظ [illegible] جواز الترك [illegible]
[illegible] ذلك بالقرينة ولا خفاء [illegible] جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل
مع امتناع الترك [illegible] الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل

في الجزء فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب او الاباحة اذ المراد انه مستعمل
في جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب انه مستعمل في جواز الفعل مع قرينة دالة على
اولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة انه خال عن ذلك كما اذا قلنا زيد حيوان وطائر حيوان
يعلم من الاول انه انسان اي اخرج الاسلام من غير الموضوع له المعنى الخارجي بناء على
عدم اطلاق الغير على الجزء على ما عرف من تفسير الغير في علم اصول الكلام وهذا بحث دقيق لم
الا بما هو من التحقيق وبه يسقط نظر بعض الشارحين بان الاباحة ليست بعضا من الوجوب
اصلا ولا يقتضي اي الامر المطلق التكرار اي لا يوجبه لما فرغ من بيان اختصاص الامر
بالوجوب وحكمه اراد ان يبين ان هذا الاختصاص هل يوجب التكرار بلا قرينة اولا
وان لم يوجب هل يحتمله اولا والتكرار ان تفعل فعلا ثم تعود اليه قال بعض اصحاب الشافعي
انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا قام دليل يمنعه لان الاقرع بن حابس كان
من اهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج فقال العامنا هذا ام للابد فان قلت
لو فهم لما سأل قلت سؤاله لعلمه ان لا حرج في الدين وان في حمل الامر على موجبه — يسأل نخ
من التكرار حرجا عظيما قيد بالامر بالمطلق لان الامر المقيد بقرينة التكرار او المراد بنفيه
ذلك اتفاقا ولا يحتمله وقال الشافعي رحمه الله يحتمله لان امر اضرب مختصر من اطلب منك ضربا والنكرة
في الاثبات تخص لكنها تحتمل العموم وتحمل عليه بقرينة تقترن بها كقوله تعالى وادعوا ثبورا
كثيرا وصفه بالكثرة ولو لم يحتمله لما صح ذلك سواء كان معلقا بالشرط كقوله تعالى وان
كنتم جنبا فاطهروا او مخصوصا بالوصف كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فان الامر
بالصلوة مقيد بتحقق وصف دلوكها اي كان زوالها او لم يكن قال بعض اصحاب الشافعي رحمه الله انه يفيد
التكرار اذا كان معلقا بشرط او مقيدا بوصف لان الغسل يتكرر بتكرر الجنابة
والصلوة بتكرر الدلوك لان في الكتاب ورد هكذا وفي السنة ايضا كقوله عليه السلام
الوضوء من كل دم سائل اي ليتوضأ الوضوء بتكرر بتكرر الدم قلنا

قلنا اي مفهوم الامر يقع على اقل جنسه اي جنس الفعل المأمور به وهو الفرد حقيقة بلا نية و
يحتمل كله اي كل الجنس من حيث انه فرد اعتباري حتى اذا قال لها اي الزوج لامرأته
طلقي نفسك انه يقع على الواحد الا ان ينوي الزوج الثلث فيقع الثلث ان طلقت نفسها
ثلثا وانما احتيج فيه الى النية لانه محتمله ولا تعمل نية الثنتين يعني لو نوى الزوج من قوله
طلقي طلقتين لا يصح لانه ليس بفرد حقيقة ولا اعتبارا والحاصل ان الفرد الحقيقي موجبه والاعتباري
محتمله والعدد لا موجبه ولا محتمله والاصل ان موجب اللفظ يثبت باللفظ ولا يفتقر الى النية ومحتمل
اللفظ لا يثبت الا اذا نوى وما لا يحتمله اللفظ لا يثبت وان نوى فان قلت لو لم يحتمل العدد
لما صح تفسيره به في قوله طلقي نفسك ثنتين قلت لا نسلم انه تفسير بل تغيير لان مطلق
الامر دلالته على الفرد الحقيقي فتفسيره تخرجه من موضوعه الاصلي ولهذا قالوا يقع الطلاق بالعدد
لا بالصيغة حتى اذا قال لامرأته طلقتك ثلاثا او واحدة فماتت قبل ذكر العدد لا يقع شيء
ولقائل ان يقول هذا بعد التسليم يشكل لان الواحد موجبه فكيف يكون اقترانه به تغييرا
بل يكون تقريرا الا ان تكون المرأة امة فيصح نية الثنتين لانهما جنس طلاقها وكذا لو
قال لاجنبي طلق امرأتي الا ان في المرأة يقتصر على المجلس حتى اذا قامت من المجلس لم يبق
لها ولاية التطليق وفي الاجنبي لا يقتصر فان قلت قوله طلقتك مثل طلقي فلم لا يصح فيه
نية الثلث قلت لانه اخبار وهو يقتضي وجود المخبر به بالضرورة ليثبت صدقه وهي ترتفع
بالواحدة لان المقتضى لا عموم له واما قوله طلقي فامر وله اثر في ايجاد المأمور به وهو الطلاق
فصار الطلاق مذكورا حكما فصح التعميم فيه لان صيغة الامر مختصرة من طلب الفعل وهو المفهوم
من مصدره بالمصدر اي بلفظ المصدر الذي هو فرد سواء قيد معرفا او منكرا هذا
دليل المذهب المختار وهو ان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله وبين الفرد والعدد تناف لانه
لا تركيب فيه والعدد مركب فالفرد لا يقع على العدد ولقائل ان يقول قوله هو فرد ان اراد
به انه موضوع للفرد من حيث هو فلا نسلم ذلك لانه موضوع للطبيعة الجنسية مطلقا من غير اشعار بالوحدة

ولهذا قالوا المصدر لا يثنى ولا يجمع الا اذا قصد الانواع او العدد وان اريد به لفظ فرد بمعنى انه
ليس بمثنى ولا مجموع فمسلم ولكن لا نم ان ذلك مانع من احتمال العدد وانما يكون كذلك ان لو لم يكن
موضوعا للجنس كالانسان قال الله تعالى ان الانسان لفي خسر فلا نقول باحتمال الامر العموم والتكرار
سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل ومعنى التوحد مراعى في الفاظ الوحدان جمع
واحد كركبان جمع راكب اي اسمائها كانها خاتم فضة وذلك بالفردية والجنسية والمثنى بمعزل
اي بمكان بعيد منها اي من الجنسية والفردية وما تكرر من العبادات فباسبابها هذا جواب
عن قال الاوامر المطلقة او المقيدة تتكرر [illegible] باعتبار تكرار الشرط
الذي هو في معنى العلة او الوصف الذي هو علة فان قلت كلامنا في تكرار موجب الامر وهو وجوب
الاداء والاسباب لا تعلق لها بذلك بل المتعلق بها نفس الوجوب فلا يكون مما نحن فيه قلت التكرار
في وجوب الاداء لا يكون الا بتكرار نفس الوجوب والسبب [illegible] فالمؤنة بالتكرار [illegible]
نسبوها الى السبب [illegible] الى الامر [illegible] على ان نفس الوجوب ووجوب الاداء [illegible]
فان قلت هذا ينتقض بقوله ان دخلت الدار فانت طالق لا يتكرر الطلاق بتكرار الدخول قلت لان
اذا جعل شيئا علة للحكم لم يلزم من تكرره تكرر الحكم الا يرى انه لو قال اعتقت غلاما [illegible]
لعبد آخر اسود فانه لا يعتق عليه ولو جعل الشارع شيئا علة للحكم يلزم من تكرره تكرره [illegible]
القائسين لا بالامر [illegible] حتى لو قال لعبده [illegible] اذا دخلت السوق فالامر لا يقتضي
التكرار بالاجماع وان احالوا ذلك على الدليل احتجنا ما تكرر ايضا على الدليل لا على الامر وعند
ما احتمل التكرار تملك المرأة في قوله طلقي نفسك ان تطلق نفسها ثنتين اذا نوى الزوج
لانه نوى محتمل كلامه وان لم ينو او نوى واحدة فلها ان تطلق واحدة وكذا عند من قال موجبه التكرار
لكنه اذا لم ينو فلها ان تطلق واحدة وثنتين وثلثا وكذا اسم الفاعل يدل على المصدر لا على العدد
اختلف في السارق هل تقطع اطرافه الاربعة ام لا فعندنا لا تقطع وان سرق ثانيا تقطع رجله اليسرى
وان سرق ثالثا يحبس حتى يتوب وعند الشافعي ان سرق ثالثا تقطع يده اليسرى وفي

الرابعة تقطع رجله اليمنى لقوله عم من سرق فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه وان عاد فاقطعوه
ولنا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والايدي جمع متناول لليمنى واليسرى فحمله
على اليمين ابطل الاطلاق الايدي وصيغة الجمع ايضا لان لهما يمينين لا ايمانا وذلك جرى مجرى [illegible]
والشافعي تمسكوا بان مصدر السارق والسارقة لا يحتمل العدد حتى لا يراد بآية السرقة الا
سرقة واحدة لانه لو اراد كل السرقات لم يجب القطع الا بعدها وذلك لا يعرف الا بموت السارق
وذلك منتف بالاجماع وبالفعل الواحد لا يقطع الا يد واحدة وهي اليمين بالسنة قولا وفعلا وقراءة
ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وبالاجماع فلم تبق اليسرى مرادة ولم يكن مع تكرر القطع
بتكرار السرقة لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا لان المحل هو البدن باق وجواب
من الشافعي ان قراءة ابن مسعود مشهور فيجوز تقييد المطلق به وقوله تقييد المطلق نسخ فكم خبر مقيد
لانه استدلال [illegible] في مقام الدفع واما في مقام الاستدلال
فلا [illegible] وصيغة الجمع تكون مجازا من التثنية كما في فقد صغت قلوبكما وحكم الامر فلما فرغ من بيان
موجب الامر وعدم احتماله التكرار شرع في بيان ذلك الواجب وهو بالقسمة الاولية نوعان اداء
وهو تسليم عين الواجب اي اخراجه من العدم الى الوجود اذ تسليم كل شيء بحسبه قوله تسليم
يشمل الاداء والقضاء [illegible] يخرج القضاء والنفل بالامر هذا اشارة الى
ان المراد منه افعال الجوارح لا [illegible] الذمة قيل ليس المراد من الواجب بالامر نفس الوجوب لان
ذلك ليس [illegible] بالسبب [illegible] سقط ما قيل كيف يمكن تسليم نفس الوجوب وهو وصف في الذمة [illegible]
فان قلت تسليم الافعال وهي اعراض غير متصور قلنا لها حكم الجواهر شرعا ولهذا توصف بالبقاء
فان قلت تسليم العين كيف يتصور والديون تقضى بامثالها لا باعيانها قلت العينية والمثلية ليست
بالقياس الى ما في الذمة بل بالقياس الى ما علم من الامر فان المامور به ان كان عين ما علم فهو الاداء
زاد المنتخب فيه [illegible] مستحقة في الاداء والقضاء لان التسليم الى غير مستحقه لا يكون اداء ولا
قضاء فنقول لا احتياج الى هذا القيد لانه يقول بالامر يفهم منه التسليم الى مستحقه لان الامر ورد بدلالة

معنى التسليم بمثل الشيء وهو في الاداء نفس الواجب لما يكون الاداء ايضاً اي تسليم وادا بعض فيها آخر وهو ذلك
لان التسليم بنفسه لا يكون اداء فنقول انما احمل اللفظ على هذا التقييد ليعم غير الموقت كالزكوة والكفارات
فان الاداء في الزكوة والكفارة هو الطعام كفارة وانما اختار هذا التعريف على قول من خص الامر بالوجوب واما على
قول من جعل حقيقة في الندب فالاداء تسليم ما طلب من الفعل بعينه ليدخل فيه النفل والقضاء وهو
تسليم مثل الواجب به اي بالامر فلا يدخل فيه النفل لانه غير مضمون بالترك واما اذا شرع فيه فافسده
فيقضي لكونه واجباً عليه بالشروع فان قلت كان عليه ان يزيد قوله من عنده اي من عند المامور
ليكون حداً اذ لو صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء قلت لما قيد بالتسليم خرج الوجوب عن تسليم
مثل الواجب مطلقاً فلا حاجة الى هذا القيد ويستعمل احدهما مكان الآخر اي يستعمل الاداء مكان
القضاء كقوله نويت ان اؤدي ظهر الامس والقضاء مكان الاداء كقوله تعالى فاذا قضيت الصلوة
اي اديت لان المراد الجمعة لا القضاء مجازاً وهو من كلام المصنف متعلق بالقسمين حتى يجوز الاداء
بنية القضاء وبالعكس في الصحيح لوجود تسليم الواجب فيهما لا لان كل واحد منهما خاص بمعنى اصطلاحاً
فاذا استعمل في غيره يكون مجازاً وجعل فخر الاسلام القضاء حقيقة في معنى الاداء لان لفظ القضاء ينبئ
عن الفراغ وهو موجود في تسليم العين والمثل والاداء فيه معنى شدة الرعاية في الخروج عما لزمه فلا
في تسليم عين الواجب والقضاء يجب بما يجب به الاداء وهو الامر عند المحققين من اصحابنا وعند بعض اصحاب
الشافعي يجب بسبب جديد وهو قول العراقيين وعامة اصحاب الشافعي فانهم قالوا القضاء يجب
بامر جديد لان الواجب في العبادة الموقتة انما عرف قربة في وقتها وقد فات فضيلة الوقت بحيث لا يمكن تداركها
كما قال عم من فاته صوم يوم من رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فلابد من امر آخر يعرف به ان القضاء هنا
ما فات واستدل المحققون بان الشرع لما اوجب قضاء الصلوة والصوم عند الفوت في الحديث علم ان سقوط الاداء
او لا بعجز من له الحق وكلاهما منتف فبقي ما فات كما كان باقياً في ذمته مضموناً وهذا اصل حسن لان الفعل
شرع له في جنسه وهو مثل له فلم يصرف ما له من النفل الى ما عليه من القضاء فان قلت فعلى هذا ينبغي
ان لا يقضي المكتوب لانه فات وكما نفل غير مشروع فقلنا لا نمنع فان الوتر لسنة على قولهما واحدى الروايتين

من ابن ع ولو سلم فقضاؤه ثبت بقوله من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها
فان قلت النص ورد في الناسي والنائم والقضاء اعم قلت الا انه لا يستقيم عبارة الدليل الا في
الخص وانما هو بدلالته وانما ذكر النائم والناسي اشارة الى ان المؤمن ليس من شانه ان يترك الصلوة
متعمداً فترك التلبس به فلما كان وجوب القضاء في الصوم والصلوة معقولاً لانه اوجب ما قدر عليه من
اصل الواجب واسقط ما لم يقدر عليه وهو فضل الوقت الحق به المنذورات المتعينة كمن نذر صوم يوم
الخميس ولم يصم فان قضاءه واجب عند المحققين وغير واجب عندهم لعدم ورود النص فيها فظهر فائدة
الخلاف بهذا اذا فاتت المنذورة بطريق او غيره واما اذا فوته وجب القضاء بالاتفاق لانه لما فوته فقد
التزمه ثانياً وهو عندهم بمنزلة نص مقصود قال ابو اليسر الفوات والتفويت سواء عندهم فعلى هذا ظهر
ثمرة الخلاف في التخريج قال الشيخ قوام الدين الاتقاني الصحيح عندي قول العراقيين لان الامر بالاداء
في وقت بعينه لا يتناول ما بعده كمن امر عبده بفعل يوم الجمعة لا يقال انه مامور به بعده ولو
امره به يكون غير الامر الاول واليه مال الاماما الغزالي والرازي قال فخر الاسلام القول الاول
اشبه بمسائل اصحابنا من انهم قالوا من فاتته صلوة في الحضر قضاها في السفر اربعاً ولو فاتته صلوة
في السفر قضاها في الحضر ركعتين ومن فاتته صلوة الليل مع الامام قضاها في النهار جهراً وهذا اذا
قضاها بجماعة واما اذا قضاها منفرداً قال صاحب الهداية يخير والمخالفة ولو فاتته صلوة النهار قضاها
بالليل سراً ولقائل ان يقول وجوب مراعاة الجهر وعدمه وكذا القصر والاتمام باعتبار ان وجوب
القضاء باعتبار المثل لا لانه وجب بالسبب الاول فان قلت اذا فاتت صلوة من يومين قادر على
الايماء فقضاها في الصحة يقضيها كصلوة الاصحاء وكذا اذا فاتت صلوة في الصحة فقضاها في المرض
بالايماء فلو كان حال الاداء معتبراً لما جاز ذلك قلت انما صح بالايماء في الفصل الاول لاجل العذر فاذا
زالت الضرورة زال ما ثبت بها وفي الفصل الثاني ثبت الضرورة فيثبت الايماء فان قلت اذا
وجب القضاء فيما بالنص كيف يستقيم قولكم القضاء يجب بما يجب به الاداء قلت يعرف بالنص ان الواجب
ما سقط وهذا الطلب تفريغ ما وجب بالامر ولهذا سمي قضاء فان قلت اذا وجب قضاء المنذورات
القضاء مطلقاً

بالقياس يكون القضاء بسبب جديد لا بما وجب به الاداء قلنا القياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب
المنذور ثابتا بالنص الوارد في بقاء وجوب الصوم والصلوة فيكون الوجوب في الكل بالسبب الاول
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف انما وجب القضاء بصوم مقصود هذا اشارة
الى سوال وارد على قول المحققين وهو ان يقال لو كان القضاء بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب
القضاء في هذه المسئلة كما ذهب اليه ابو يوسف اذ لا اثر للنذر الموجب للاعتكاف في ايجاب الصوم
لكونه مضافا الى رمضان ولا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف الا بالصوم مع ان القضاء واجب
بصوم مقصود بالاتفاق ولا يجوز قضاؤه في رمضان آخر كما ذهب اليه زفر لانه مثل الاول في الشرف
مع انه لم يجز فعرفنا ان وجوب القضاء غير مضاف الى السبب الاول بل الى التفويت لعود شرطه
الى الكمال جواب عما اورد يعني انما وجب القضاء بصوم مقصود لان النذر كان موجبا للصوم اذ لا
اعتكاف بدونه ولهذا لو نذر ان يعتكف ليلة واحدة لا يصح لعدم شرطه وهو الصوم ولكن سقط الصوم
المقصود بشرف الوقت ولما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت بان لم يعتكف صار ذلك النذر
بمنزلة نذر مطلق عن الوقت فعاد شرطه الى الكمال بان وجب الاعتكاف بصوم مقصود لزوال المانع
وهو رمضان وفيما قاله ابو يوسف اسقاط الاصل الذي هو الاعتكاف لتعذر التبع وهو الصوم
وما قلناه اولى لان الاكتفاء بشرف الوقت وعدم ايجاب صوم مقصود كان رخصة وكان فيه نقصان
فلما اوجبناه بصوم مقصود عاد من النقصان الى الكمال فلم يجز قضاؤه في رمضان آخر لان الاعتكاف
الواجب مطلقا لم يتأد في رمضان لان الشرف الحاصل بالقصد يزداد اثره على الشرف الحاصل
بالنفس كما ان النفل بتحريمة مبتدأة افضل من نفل حصل في تحريمة فرض لكن اسلم في جزء آخر مص
لا يجوز القضاء في مثل ذلك لعود شرطه الى الكمال فان قلت على هذا كان ينبغي ان لا يتأدى ذلك
الاعتكاف في صوم قضاء ذلك الشهر كما لو نذر مطلقا قلت امتناع وجوب الصوم في ذلك الاعتكاف يجوز
ان يكون لشرف الوقت وان يكون لاتصاله بصوم الشهر فان زال الشرف لم يزل الاتصال
لبقاء خلفه وهو القضاء فيجوز لبقاء احدى العلتين وفيه نظر لان الاتصال بالقضاء غير الاتصال

بالاداء

بالاداء ولكن نسلم ان الاتصال علة فهو باعتبار شرف الوقت وقد فات كذا قال صاحب
الكشف وللقائل ان يقول العلة الاتصال بصوم الشهر مطلقا وهو موجود فان فات
الشرط يراعى وجوده وهو لا يجب كونه مقصودا كما لو توضأ للتبرد تجوز به الصلوة وكونه
اشار الى هذه الصفة قلت حدوث صفة الكمال منع الشرط عن مقتضاه فلا بد ان
يكون مقصودا الا لان القضاء وجب بسبب آخر وهو التفويت لانه لما فوته فقد التزمه
ثانيا فالتفويت سبب لوجوب القضاء بمنزلة نفي مقصود نذره ثم هذا القياس
كما دل على وجوب القضاء بالتفويت دل على وجوبه بالفوات والاداء انواع اداء
محض وهو ما لم يكن فيه شبهة القضاء وهو منقسم على نوعين كامل وهو الذي يؤديه
مع توفير حقه من الواجبات والسنن والآداب وقاصر وهو ما يؤديه ببعض اوصافه و
ما هو شبيه بالقضاء كالصلوة بجماعة في المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح وجماعة
في غير رمضان كالاصبع الزائدة هذا مثال للكامل والصلوة منفردا مثال للقاصر و
قصورها لعدم الوصف المرغوب فيه وهو الجماعة وفعل اللاحق بعد فراغ الامام فهو
الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي لكن نام خلف الامام ولم ينتبه الا بعد الفراغ فهو
مؤد اداء يشبه القضاء اما انه اداء فلبقاء الوقت واما انه يشبه القضاء فلانه قد
التزمه مع الامام وقد فاته ذلك الملتزم لان الاداء مع الامام حيث لا امام بحال بل هو
مثله والاتيان بالمثل قضاء لكن كونه قضاء باعتبار الوصف واداء باعتبار اصل الفعل
فكان انه اداء يشبه القضاء لا بالعكس لان الوصف تبع والتسمية باعتبار الاصل
اولى قيد باللاحق لان فعل المسبوق وهو ما فات منه اول الصلوة اداء محض قاصر
لكن قصوره دون قصور فعل المنفرد لانه منفرد اداء وتحريمة والمسبوق منفرد فيما
سبق وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء مع الامام فيما سبق فان قلت
كيف جعلت المسبوق مؤديا وقد جعله صاحب الشرح قاضيا حيث قال وما فاتكم فاقضوا

قلنا سمّاه قاضيا مجازا لما فيه من اسقاط الواجب او سمّاه قاضيا باعتبار حال الامام ونحن
جعلناه مؤدّيا باعتبار الوقت حتى لا يتغيّر فرضه بنيّة الاقامة ولا يعيد ايضا هذا تفريع لكونه
خلفا للاحق شبيها بالقضاء وهذه المسئلة مصورة في مسافر اقتدى بمسافر فنام ثم انتبه
بعد فراغ الامام او احدث فذهب الى مصره فتوضأ او نوى الاقامة في موضعها بعد فراغ امامه
حال اداء ما بقي من غير تكلم فسلم من الصور الاول انّ الامام لو كان مقيما والمقتدي مسافرا
يتغيّر فرضه ومن الثاني انّ نيّة الاقامة لابد ان تكون في موضعها اذ هي في جوف كالمفازة لغو لانّ
حاله حينئذ لم يتغيّر ومن الثالث انه اذا لم يفرغ الامام ونوى المقتدي الاقامة يتغيّر
فرضه لانّ نيّة الاقامة اعترضت على الاداء ومن الرابع انه اذا تكلم يبطل صلوته ويجب
عليه الاستيناف فيتغيّر فرضه لكونه مؤدّيا قال مولانا شارح البزدوي القاضي ان
يقول انه مؤدّ حقيقة وما فيه شبهها فباعتبار كونه مؤدّيا يقتضي تغيّر فرضه الى الاربع وباعتبار
شبهه للقضاء لا يقتضي فلم رجّح الشبه على الحقيقة وكان العكس اولى احتياطا لامر العبادة
الى هنا كلامه ويمكن ان يجاب بانّ هذا الاحتياط ليس ترجيحا بل عملا بالشبهين فلو عكس لما
هذا يكون اهدارا لجهة القضاء بالكلية ومنها اي من انواع الاداء هذا شروع في بيان
انواعه في حقوق العباد وقدّم حقوق الله العظيم في الذكر لانه اولى بالتقديم وقدّم الاداء على القضاء
لانّ الاداء اصل والقضاء خلف عنه ردّ عين المغصوب وهو اداء كامل لانه تسليم
عين الواجب بحسب الحقيقة وكذا يكون اداء كاملا لو ردّ عين الواجب باعتبار الشرع كبدل الصرف
وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الّا انّ الشرع جعل المؤدّى
عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه وهو حرام
فان قلت اذا كان اداء كاملا فما القاصر فيهما قلت القاصر فيهما اداؤه زيفا وردّه مشغولا
بالجناية كمن غصب عبدا فارغا ثم جنى على انسان آخر او اتلف مال الغير في يد الغاصب ثم ردّه الى المالك
مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته او دين وهو اداء قاصر وكذا تسليم المبيع مشغولا بالجناية

اذا تزوج امرأة على عبد الغير بعينه ثم اشترى ذلك العبد وسلّمه اليها يكون اداء [illegible]

٢٠

وتوضيح قصوره انه اداء لا على الوصف الذي وجب اداؤه وهو السلامة من كل جهة اما كونه اداء
فلانه لو هلك في يد المالك قبل الدفع الى وليّ الجناية برئ الغاصب من ضمانه واما قصوره فلانه
لو دفعه المالك الى وليّ الجناية او رجع في الدين يرجع المالك على الغاصب بالقيمة والمشتري على
البايع بالثمن وامهار عبد الغير كمن تزوّج امرأة على عبد الغير بعينه صحت التسمية بالاجماع
ووجب عليه قيمة العبد لعجزه عن التسليم ولم يفسد بها النكاح وتسليمه بعد الشراء يعني لو اشترى
الزوج العبد الذي جعله مهرا وسلّمه الى المرأة كان ذلك التسليم اداء شبيها بالقضاء حتى يجبر
المرأة على القبول لكونه عين حقها هذا تفريع على كونه اداء وكذا يجبر الزوج على تسليمه اذا طلبته المرأة
ولم يسلمه فان قلت ما الفرق بين هذا وبين ما اذا باع عبدا واستحق العبد بقضاء ثم اشتراه البايع
من المستحق حيث لا يجبر البايع على تسليمه الى المشتري قلت بالاستحقاق قد ظهر انّ البيع كان
موقوفا على اجازة المستحق فقد بطل بردّه فاذا انفسخ البيع لا يجبر البايع على التسليم اما المؤثر
لتسليم العبد ههنا فقائم وهو النكاح لانه لا ينفسخ باستحقاق المهر كما لا ينفسخ بهلاكه فاذا قدر
على تسليم المسمّى يلزمه وينفذ اعتاقه وسائر تصرفاته لكونه صادف ملك نفسه دون اعتاقها و
سائر تصرفاتها وهذا تفريع على كونه شبه القضاء ولانّ تبدّل الملك اوجب تبدّلا في العين الا ترى انّ
العبد كان حرام الانتفاع على المشتري جائز الانتفاع للبايع وبعد الشراء انعكس الامر فتبدّل العين
بتبدّل الذات حكما لانّ الحكم الشرعي وهو حلّ وحرمة يتعلق بالعين من حيث انه مملوك لبعض لا من حيث الذات اذ
لو كان كذلك لما تغيّر كما لم يتغيّر والمراد من العين مجموع الذات واعتبار المملوكية فتبدّل البعض يتبدّل الكلّ كذا
قال صدر الشريعة وتحقيقه انه يقول لم لا يجوز ان يكون المتصف بحلّ او حرمة هو ذلك
الشيء بقيد المملوكية لبعض وتبدّل الوصف لا يوجب تبدّل الذات والفرق بين المجموع
والمقيد ظ على الاول انه ثبت بالسنة وهو ما روي عن النبي عم دخل على بريرة رض فقدّمت
بتمر والقدر كان يغلي باللحم فقال عم ألا تجعلين لنا نصيبا من اللحم فقالت هو لحم تصدّق عليه
يا رسول الله وقال عم هو لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدّل الملك موجبا لتبدّل الذات

[illegible]

حكما والعين واحدة ولهذا لو قضى القاضي في الصورة المذكورة بقيمة العبد على الزوج للزوجة
ثم ملك الزوج العبد لا يجبر الزوج على التسليم ولا المرأة على القبول لان حقها انتقل الى القيمة ولو
كان الحاكم المسمى بعينه لعاد حقها ولم يتغير بالقضاء وانما جعل اداء يشبه القضاء ولم يعكس
لان جهة ادائه باعتبار الذات وجهة قضائه باعتبار صفته والذات هو الاصل كالاداء فان قلت لم يذكر
المص تسليم الدين انه من اي قسم وقد جعله فخر الاسلام من الاداء الكامل وهو مشكل لان الديون تقضى
بامثالها وهذا اداء القرض قضاء في الحقيقة بينهما قلت قضاء الدين لا يمكن تسليم عينه لانه وصف
ثابت في الذمة قبل تسليم العين مكان الدين كتسليم الدين حكما لانه لا وجه لتسليم الدين سوى ذلك
واما القرض فتسليم عينه ممكن فكان تسليم مثله قضاء ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون قضاء القرض قضاء
يشبه الاداء لانه قضاء حقيقة واداء حكما لسلوك طريق الاعارة حتى لم يجر فيه الربا
بمقابلة النقد بالنسيئة والقضاء انواع ايضا لكون الاداء انواعا قضاء محض وهو ما لا
يكون فيه شبه الاداء وهو ايضا قسمان قضاء بمثل معقول وهو ان يعقل فيه
المماثلة وبمثل غير معقول يعني لا يدرك العقل لانه يقضيه وما هو في معنى الاداء كالصوم
اي قضاء الصوم للصوم الفائت هذا نظير القضاء بمثل معقول والفدية له اي للصوم
هذا نظير القضاء بمثل غير معقول يعني الفدية وهو نصف صاع من بر او صاع من غيره خلف من
الصوم وقضاء لمن عجز عنه دائما كالشيخ الفاني لا نعقل المماثلة بين الفدية والصوم
لا صورة ولا معنى اما صورة فظ واما معنى فلان معنى الصوم اتعاب النفس بالكف وفي الفدية
تنقيص المال ولكنه جاز بقوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية قال فخر الاسلام معناه لا يطيقونه
كما جاء حذف لا في قوله تع يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا تضلوا قال الامام الزاهد هذا
التأويل غير صحيح لانه قال تع وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العاجز بل معنى الاية
وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون ثم نسخ
ذلك بقوله تعالى ومن شهد منكم الشهر فليصمه فيثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني بالاجماع

دون النفس وقيل بعضهم على الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا معطوفا على الكلام الاول وهو
كتب عليكم الصيام وتخير بين البر لا بمعنى الاجر ويمكن ان يكون معطوفا على قوله لا يطيقونه فيكون معناه لا يطيقونه
بحسب الظاهر بطريق ابتداء وان كان ممكنا على طريق العزيمة الصيام خير لهم فيكون وجوب الفدية المتعلق
وقضاء تكبيرات العيد في الركوع كمن ادرك الامام فيه وخاف ان يرفع الامام رأسه لو اشتغل بتكبيرات
العيد قائما فانه يكبر للافتتاح اولا ثم يكبر للركوع ثم يكبر تكبيرات العيد في الركوع من غير ان يرفع يديه
هذا مثال للقضاء الذي يشبه الاداء اما كونه قضاء فلان التكبيرات قد فاتت عن موضعها وانه يشبه الاداء
فلان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف الاسفل والاعلى غير طائع
لان قيام بعض الناس يكون بهذه الصفة واما حكما فلان مدرك الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة
وقال ابو يوسف لا يكبر تكبيرات العيد من ادرك الامام في الركوع لانه لا يقدر على اتيانها كما لا يقرأ في
الركوع ولا يقنت اذا فاتا عنه ووجوب الفدية وهي نصف صاع لكل فرض في الصلوة
للاحتياط هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان الفدية في الصوم ثبتت بنص غير معقول فكيف اوجبتم
الفدية في الصلوة بلا نص قياسا على الصوم فاجاب بان وجوب الفدية فيها للاحتياط بيانه ان ما ثبت من
الفدية في الصوم يحتمل ان يكون معلولا بالعجز وان لم يعقل فتجب الفدية في الصلوة لانها نظيره وكون
كل منهما عبادة بدنية وان لا يكون معلولا فيكون حسنة مندوبة يمحو بها السيئة فقضا بوجوبها
احتياطا ولهذا قال م في الزيادات في فدية الصلوة تجزئه ان شاء الله تعالى اعلم ان قوله يحتمل ان يكون
معلولا بالعجز مشكل لان بناء الحكم على المشتق في قوله تع وعلى الذين يطيقونه دليل على علية وصفه
كالتصدق بالقيمة ايجابا او وجوبا التصدق بعين الشاة المعينة بنذر الفقير او بشراء نية الاضحية
ان استهلكت او التصدق بعينها حية ان لم تستهلك عند فوات ايام التضحية بطريق الاحتياط
لاحتمال كون التصدق بالعين اصلا في التضحية لانها عبادة مالية الا ان الشرع نقل قربتها
الى اراقة الدم لنزول ما فيها من اوساخ الذنوب والاثام ولكون ضيافة الله من اطيب الطعام لان
الضيف اضيافة الله في هذه الايام ولهذا حرم فيها الصيام وكره الاكل قبل الصلوة ليكون اول تناوله من

ضيافة اكرم الكرام لكن سقط ذلك الاحتمال في حق الاية لكون الارادة منصوصا عليها فان الوقت
بالاصل احتياطا وان جاز العام القابل لم ينتقل الا بنص جديد لانه لما احتمل بحملها النذر وقع الحكم بالاجل
بالشك فاحتمال كونه الارادة اصلا فان قلت اذا نقل الشارع الى الارادة يكون القضاء
منسوخا فلا يمكن اعتباره بعد فواته قلت لا نم لزوم النسخ من النقل لان الشرع نقل عدة
الايسة الى الاشهر ولم ينسخ بحيض فيه حاضت تعتد بالحيض ومنها اي من انواع القضاء
هذا بيان انواع القضاء في حقوق العباد ضمان المغصوب بالمثل يعني القضاء بمثل معقول
نوعان كامل وقاصر فالكامل هو المثل صورة ومعنى وهو السابق اي الكامل هو السابق على القاصر
حتى لو ادى القيمة في المثلي مع القدرة على المثل الكامل لا يجبر المالك على القبول كما لو ادى المثل الكامل
مع القدرة على رد العين لان حق المستحق في الصورة والمعنى فاذا عجز عن الصورة يجبر المالك على
القيمة ضرورة او بالقيمة اي ضمان المغصوب بالقيمة اذا لم يكن له مثل او انقطع فان لا يوجد
في الاسواق قضاء قاصر ولو اخر المصنف قوله وهو السابق عن قوله او بالقيمة لكان انسب كذا قيل
هذا التقسيم يتحقق في حقوق الله ايضا فان قضاء الصلوة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاءها
منفردا قضاء بمثل معقول قاصر فلم لم يذكره هنا قلت الثابت في الذمة اصل الصلوة لا الصلوة
بوصف جماعة فالقضاء بجماعة او منفردا اتيان بالمثل الكامل غاية الامر ان الاول اكمل وضمان
النفس والاطراف بالمال في حالة الخطاء هذا قضاء بمثل غير معقول لان المماثلة لا تعقل بين الادمي
والمال مملوك وانما وجب ضمانهما بالنص بخلاف القصاص جبرانا للدم عن الهدر قيد بقوله في حالة
الخطأ لانه لو كان الجناية عمدا واحتمل القصاص لا يجب لانه مثل له صورة ومعنى وكان هو السابق
واداء القيمة هذا نظير قضاء يشبه الاداء قيل في عبارته تسامح لان تسليم القيمة قضاء لا محالة
فكان ينبغي ان يقول وقضاء القيمة واجيب عنه بان الاداء يستعمل مكان القضاء واختار لفظ الاداء
اهتماما لبيان معنى الاداء فيه جهالة اذا تزوج على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للش فيه
لان جهالته جهالة في الوصف لا في الجنس كتسمية ثوب او دابة فيتحمل فيما بني على المسامحة كالنكاح

لم اجد هذا السؤال والجواب في بعض النسخ الصحيحة

البيع انما كونها قضاء فقط ولكنه شبيها بالاداء فلان العبد جهالة وصفه لم يمكن اداؤه الا بتعيين ولا
تعيين الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه مزاحما للمسمى حتى يجبر على القبول اي قبوله
القيمة كما لو اتاها بالمسمى اي بعبد وسط يجبر على قبوله ولكنه يخير الزوج لان التسليم عليه
بالنظر الى انه معلوم الجنس يجب وبالنظر الى انه مجهول الوصف يجب القيمة فصار الواجب بالعقد
الشيئين فيخير الزوج بخلاف العبد المعين لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمته قضاء محضا فلم
عند القدرة على العبد فان قلت لو قال تزوجتك على هذا العبد او بعبد بنقد النسبة يجب
مهر المثل فكيف صحت هنا قلت انما فسد لكون القيمة واجبة بالنسبة ابتداء وهي مجهولة لاختلاف
المقومين وصحت في مسئلتنا لان القيمة لم تجب بالعقد لانه ما سماها وانما اعتبرت لان تسليم
لا يمكن الا بعد قيمة ومن هذا اي لاجل ان الكامل سابق على القاصر قال ابو حنيفة في القطع ثم القتل
اي اذا قطع شخص يد رجل ثم قتله قبل ان يبرأ بدءا من القطع يخير الولي ان شاء قطعه ثم
قتله وان شاء قتله من غير قطع لانهما جنايتان عنده وخالفاه في الاول اي قال صاحباه لا يقطع
الولي بل يقتل لانه جناية واحدة عندهما قيد بما قبل البرء لانه بخلافه بالعفو وانه لان القتل لو كان بعد البرء
فهما جنايتان اتفاقا سواء صدرا من شخصين او من شخص عمدين او خطائين او احدهما عمدا و
الاخر خطأ وكذا اذا كانا قبل البرء والقتل من شخص اخر ومن شخص واحد لكن كان احدهما خطأ والاخر
عمدا واما اذا كانا خطائين من شخص واحد فهو جناية واحدة اتفاقا لهما ان القطع انما يكون اذا انتهى
اذا لم يسر الى القتل فاذا اتصل عمدا فقد افضى الى القتل ودخل موجبه في موجب القتل ولهذا انه يبتني
القصاص على المساواة وفي القتل بعد القطع مراعاة المساواة في صورة الفعل ايضا فيتخير بينهما الولي
بخلاف الخطا لان المعتبر هناك جبانة المحل من الاهدار لا صورة الفعل لان الخطأ موضوع عنا فان قلت
ينبغي ان لا يجوز الاقتصار على القتل عند ابي حنيفة لانه يلزم المصير الى القاصر عند امكان الكامل قلت
يتعين عليه القطع والقتل لانه ينتهي على القتل لانه وجب حقا له كما له ان يسقط الكل عفوا كان له
ان يسقط القطع فصار كما استوفى بعض الدين وابرأ الباقي ولا يضمن المسمى اي لا يجبر باعتبار كامل

على الغاصب قال ابو يوسف في باب ضمان العبد وان لا يضمن ما له مثل بالقيمة اذا انقطع المثل الا يوم
الخصومة لان العجز من المثل الكامل انما يظهر وقت المطالبة اذ قبلها يحتمل وجوده وعند ابي يوسف
لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له فتعتبر قيمته يوم الغصب والحاصل كون يوم الغصب وقت سبب
وجوب القيمة واجيب بان العلة في الاصل كونه وقت وجوب السبب ووجود العجز من رد عين ما غصب
وفيما نحن فيه ليس كذلك لان العجز من اداء المثل لم يكن متحققا يوم الغصب وانما يتحقق يوم الخصومة
فافترقا وعند محمد يعتبر قيمته يوم الانقطاع لان العجز من الكامل ثبت فيه ويمكن ان يقال لكن العجز
لا يتقرر ولا يظهر الا يوم الخصومة وقضاء القاضي فيكون وجوبها في ذلك اليوم قيد بالمثلي لان ما لا
مثل له تعتبر قيمته عند السبب هو الغصب اتفاقا ونفع المنافع سواء كان سكنى الدار او العبد لا تضمن
فيضمنها بالاتلاف اي بان يستخدم مثلا عبد غيره او يركب دابته وعند الشافعي تضمن بها لكن يضمن
اجر المثل بخلاف منافع الحر قولا واحدا ولا يضمن منافعه لوجه ونعطل لان منافع الحر تحت يده ولا
لغيره عليها كما بخلاف العبد وجب قيده بالاتلاف وان كان تخلف ثابتا في صورة الغصب حيث يجب
عين غيره ولا يستعملها لان غصب المنافع ليس بمتحقق على ان المثل الكامل هو
على الاختلاف في زوائد المغصوب فانها لا تضمن على الغاصب عندنا خلافا له لان الغصب عنده ازالة
اليد المحقة او اثبات اليد المبطلة وعنده اثبات اليد المبطلة فقط فيكون الزوائد مضمونة عنده لتحقق الغصب
فيها وغير مضمونة عندنا لعدم تحققه فيها له ان المنافع اموال متقومة عرفا كالاعيان فانها تقوم بمنافعها
وشرعا حيث صلحت مهرا لانها مخلوقة لمصالح الآدمي كالاعيان وورود العقد عليها في الاجارة دليل
على انها مال اذ العقد لا يحل في غير المال حالا ولنا ان ضمان العدوان مقدر بالمثل ولا مماثلة بين العين و
المنفعة والمالية للشيء انما هي بصيانته وادخاره لوقت الحاجة والمنفعة غير محرزة لانها لا تبقى وقتين فكيف تكون
مالا فان قلت المنفعة محرزة باحراز محلها قلت هذا احراز حكمي لا حقيقي الا يرى ان الحشيش
النابت في ارض مملوكة وان كان محرزا تبعا للارض لكنه ليس بمتقوم بل انه لا يجب الضمان باتلافه فكيف يكون
بمال فالعقد ورد على العين لا المنفعة حتى لو قال آجرتك منافع هذه الدار سنة بكذا لا يجوز وقد يقال

آجرتك هذه الدار ثم ينتقل العقد على المنفعة شيئا فشيئا ولئن سلم انه وارد على المنفعة لكنه ثبت بخلاف
القياس بالنص فلا يقاس عليه غيره فان قلت ثبت التقوم بالمنفعة في غير العقد كما في وطء جارية مشتركة
يجب عليه نصف العقر قلت منافع البضع التحقت بالاجزاء عند الدخول فيكون ذلك القيمة كما في العين حكما وشرعا
ايه وملك القصاص لا يضمن بقتل القاتل يعني من قتل من عليه القصاص لا يضمن لمن له القصاص الدية
عندنا ويضمن عند الشافعي لان القصاص ملك متقوم للولي لان النفس تضمن بالمال حالة الخطأ واذا بعضها تبعه
ولنا ان ملك القصاص ليس بمتقوم لكونه غير محرز فلا يكون مالا فلا يضمن وانما شرعت الدية حالة الخطأ
بالنص على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وملك النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول
هذه المسألة مع ما قبلها ثلث مسائل منقول القول فيها وكلمة معطوفة على قوله قال ابو حنيفة لانه متعرض
على كون الكامل مغايرا على الغاصب ولا يصلح ان يكون قوله متعرضا عليه بل متعرضا على ان ضمان العدوان يعتمد
المماثلة الكاملة او القاصرة وفي عبارة المصنف تسامح حيث لم يبين المعطوف عليه الا انه معطوف
على قال وليس كذلك يعني اذا شهد شاهدان انه طلق امراته المدخول بها ثم رجعا بعد القضاء بالفرقة
لم يضمنا شيئا عندنا ويضمنان عند الشافعي مهر المثل لان ملك النكاح انما يثبت بالمال على الزوج فيكون متقوما
عليه ثبوتا والزائل عين الثابت فيكون متقوما زوالا ولنا ان ملك النكاح ليس بمال متقوم لكونه غير محرز
فلا يضمن والتقوم بالمال في حال الثبوت انما هو لخطر المرأة تعظيما له لان ذلك المحل له خطر كخطر النفوس
فجاز ان لا يعظم واما عند الزوال فلا يتقوم ولهذا صح ازالته بالطلاق بلا شهود ولا ولي ولا عوض وتسمى
بدل الخلع بدلا ما ليس بمال ولو خالع ابنته الصغيرة على مالها يقع الطلاق ولا يلزم عليها المال لا يقال
عدم توقفها على هذه الاشياء لا يدل على عدم تقوم الملك ولهذا لو اتلف مال انسان بلا شهود يضمنه
لان ضمانه باعتبار ان المحل مملوكة المتقوم لا باعتبار اتلاف ملكه فيرد بقوله بعد الدخول لانهما لو رجعا قبل الدخول
يضمنان نصف المهر اتفاقا لانهما الزماه ذلك النصف بشهادتهما وفوتا يده عن ... فواته بالبضع
فكان كازالة اليد المحقة من ذلك النصف كما في الغصب ولا بد للمامور به من صفة الحسن ضرورة ان الآمر
وهو الشارع حكيم على الاطلاق ولا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح كما قال الله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء والسلم

ان الحسن والقبح يطلق على ثلثة معان الاول كون الشيء ملائما للطبع ومنافرا له كالفرح والغم وثانيها كونه
الشيء صفة كمال وصفة نقصان كالعلم والجهل والثالث كونه متعلق المدح والذم كالعبادات والمعاصي
ولا خلاف بين العلماء انهما بالتفسيرين الاولين عقليان واما بالتفسير الثالث فقد اختلف فيه فعند الاشعري
حسن الافعال شرعي ولا حظ للعقل فيه ... يعرف بالامر وعند المعتزلة الحاكم بالحسن والقبح هو العقل
الا انه يجب على الله تعالى بالعقل فعل حسن وترك قبيح وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم
عليه غيره وخلق بعض الافعال حسنا وبعضها قبيحا وامر بالاول ... في نفسه وان كان خفيا على العقل
حسنه فالظاهر ان الشارع بالامر به فيكون الحسن من مدلولات الامر فنقول الحسن لذاته اما ان يكون حسنا لعينه
مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلوة ونوع منه يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد
يجتمعان في الايمان والاول يوجد بدون الثاني اذا آمن قبل ان يؤمر به والثاني يوجد بدون الاول فيمن يكون مأمورا به
ولا يكون حسنا لعينه ويشترط في النوع الثاني ان يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك
لا يكون حسنا لمعنى في نفسه ولهذا يندفع لزوم حسن جميع ما امر به لجواز ان يؤتى به لا على قصد الامتثال
كالوضوء للتبرد وعلى هذا قد يجتمع الحسن لذاته ولغيره كالوضوء المنوي فانه حسن لكونه اتيانا بالمأمور به
ولكونه شرطا للصلوة والمراد بالمأمور به الهيئة المخصوصة للصلوة وباتيانه ايجاده وينقسم الحسن والقبح
... طويل فيرجع الى حل الكتاب وهو اي الحسن اما ان يكون لعينه اي يدرك العقل بلا واسطة وهو
اي ما يكون حسنا لعينه اما ان لا يقبل السقوط لما ذكر ان مطلق الحسن ثابت بالمأمور به شرعا فيجب
ان ذلك المطلق الذي لا يوجد الا في ضمن المقيد اما ان يوجد ... لذاته ولا يقبل السقوط اصلا
ووصفا او لا يقبله وصفا لا اصلا او يقبله اي يقبل السقوط اصلا ووصفا او وصفا لا اصلا او يكون
ملحقا بهذا القسم يعني اما ان يوجد ذلك حسن المطلق ضمنا يكون ملحقا بحسن لعينه لكنه مشابه بحسن
لمعنى في غيره اي في غير المأمور به ولقائل ان يقول في هذا التقسيم نظر اذ الحصر معلوم بين النفي والاثبات وليس
بينهما درجة ثالثة حتى يجعل قسما ثالثا اذ الثالث اما ان لا يقبل السقوط فيكون من الاول او يقبل فيكون
من الثاني كذا افاده بعض الشارحين اقول وجهه ان قوله ملحقا قسم لا انه يكون لعينه ...
ويكون ...

(هامش: مشابه بحسن)

واما التصديق ... فالاقرار هو حسن لعينه وهو يحتمل السقوط في بعض الاحوال ومع احتمال الاقرار السقوط احتمل ... السقوط ايضا بخلاف التصديق فانه لا يقبل السقوط ...
ومن قبول السقوط انه يجب عليه الاقرار حتى اذا بدله ... بعذر الاكراه لم يكن كفرا اذا كان ... الطلب بالايمان ... التصديق ...
التصديق ... فاذا بدله بغيره في وقت ... من الاظهار ... كفرا ... من الاظهار بالاكراه لم يعد كفرا ... السيف ... ودليل ...
... لا يتبدل الاعتقاد ... فقد بدله دليل تبديل الاعتقاد فمن صدق بقلبه وترك البيان بغير عذر ... ومن ...
وكان مختارا في التصديق ... لم يجد ... كان ... ان تحقق ذلك ... كشف الاسرار

الحسن المطلق الثابت بالامر وهو اما ان يكون لعينه او لغيره او يكون ملحقا لعينه فالقسم الثالث وجه ثلثة
(هامش: وهو نحو) بينهما وهي ان يكون حسنا لا لعينه ولا لغيره كالزكوة فانها ليست حسنة لعينها لكونها اضاعة مال ولا لغيرها
لان الوسائط حسنها وهي دفع حاجة الفقير جعلت كلا واسطة فالتحقت بالحسن لعينه فلم تجعل كلا واسطة كانت
حسنة لغيرها كالتصديق هذا مثال لما حسن لعينه ولا يقبل السقوط اصلا ووصفا لانه لو تبدل
بضده على اي وجه كان يكون كفرا ومثال ما لا يقبل السقوط وصفا لا اصلا الاقرار باللسان وصفا
فان اصله ساقط حالة الاكراه وجاز اجراء كلمة الكفر على لسانه مع اطمئنان قلبه على الايمان ووصف
(هامش: قيد نحو) وهو الحسن غير ساقط حتى لو صبر وقتل كان ماجورا فان قلت جاز الصفة بدون الاصل هو قلنا
وصفا اعتباري لا يقتضي وجود حقيقي يقوم به حقيقة والصلوة فانها حسنة لعينها لانها افعال واقوال
مخصوصة تدل على تعظيم الله تعالى لكنها تقبل السقوط اصلا ووصفا باعذار كثيرة كالجنون والاغماء والحيض
والنفاس ومثال ما يقبل السقوط وصفا لا اصلا الصلوة في الاوقات المكروهة والزكوة مثال
لما يلحق به فان الزكوة غير حسنة في نفسها اذ هي اضاعة مال الا انها صارت حسنة بواسطة دفع
حاجة الفقير الذي هو من خواص الرحمن وكذا الصوم في ذاته تجويع النفس ومنع نعم الله تعالى
عنها ولكنه صار حسنا بواسطة قهر النفس التي هي عدو الله كما جاء في الخبر اوحى الله تعالى الى داود (هامش: يا داود عاد)
عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي وكذا الحج قطع مسافة وزيارة اماكن معلومة وهو في
ذاته كسفر التجارة الا انه صار حسنا بواسطة شرف المكان كما قال الفقيه ... بامكنة
... وكان شرفه الله تعالى على البلاد ولما كان هذه الوسائط بخلق الله اذ النفس ليست
بجانية في شقتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كان رفاتها محرقة بخلق الله تعالى وكذا حاجة الفقير (هامش: ...)
بخلق الله تعالى صارت كلا واسطة فالتحقت هذه العبادات بالصلوة فان قلت حسب ان حاجة الفقير وجناية
النفس بخلق الله تعالى لا باختيار العبد ولكن كل منهما ليست بواسطة اذ الحسن فيهما واسطة
دفع حاجة الفقير وقهر النفس وهما باختيار العبد قلت الدفع والقهر يحمل على انه معد للمجهول
فيكون بلا اختيار العبد او لغيره معطوف على قوله لعينه يعني او يكون حسن المأمور به لمعنى في

فان قلت كلامه هنا مشعر بان الحسن اذا كان لعينه لا يكون لغيره وقد قال ان القدرة ... حكم الامر
قلت ليس المراد من قوله لعينه ان مبدأ الحسن ذات المأمور به بل المراد ان حسنه الشرعي لكونه
بالنظر الى عينه وقد يكون بالنظر الى غيره بدليل قوله يقبل السقوط او لا يقبله فان الذاتي لا يقبل
السقوط اصلا وحوابه ذلك الغير اي ما لا يتأدى بنفس المأمور به او يتأدى او يكون كالشاهد
الحسن في شرطه ليعد فاما ان يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به كالوضوء حسن لانه لا يتأدى ... فالحسن
الحسن لانه غيره وانما صار حسنا للتوسل به الى اداء الصلوة وهي لا تتأدى بنفس المأمور به
وهو الوضوء بل بفعل مقصود بعده والجهاد حسن لا لانه يتأدى بنفس المأمور به وهو تعذيب
في نفسه فانه تخريب بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر و
كل منهما يتأدى بنفس الجهاد وانما جعل حسنا لغيره لان اعلاء كلمة الله ودفع كفر الكافر ليس بفعل
العبد ولو جعل الاعلاء او الدفع مصدرا للفعل المجهول لكان بلا اختيار العبد فصار ملحقا
بالحسن لعينه كالزكوة لكن تمثيل المص بالجهاد على اعتبار ان يكون الاعلاء والدفع مصدرا
للمعلوم فكان الاولى في التمثيل ان يقول المص واقامة الحدود فانها ليست حسنة في نفسها
لانها تعذيب العباد ولكنها حسنة بواسطة الزجر عن المعاصي وهو يتأدى بالاقامة والقدرة التي
يتمكن بها العبد من اداء ما لزمه هذا مثال الشرط يعني اما ان يكون الحسن المطلق من قبيل
ما شرط له القدرة التي يتمكن بها المكلف من اداء ما لزمه ولا شك في حسنه لان تكليف العاجز حسنا لحسن في شرطه
قبيح فصار الامر الذي حسن لعينه حسنا لشرطه وصار الملحق به ايضا حسنا لشرطه وما
حسن لغيره الذي لا يتأدى بنفس المأمور به كالوضوء او يتأدى كالجهاد وحسنا لحسن في شرطه كذلك
فتخصيص المص هذا القسم بما يكون حسنا لمعنى في نفسه او ملحقا به ليس كما ينبغي فلو قيل
على قوله او يكون حسنا لحسن في شرطه لكان احسن واوجز فان قلت اذا كان هذا القسم جامعا للاقسام
فلم اورده في حسن لغيره دون حسن لعينه قلت لان حسن الزائد يحصل من حسن الغير فكان انسب
اي بالنوع الثاني وفي قوله والقدرة التي يتمكن بها العبد دلالة على انها متقدمة على الفعل فتسلم ان

القدرة

القدرة على نوعين قدرة يصير الفعل بها متحقق الوجود وهي القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط
فهي مع الفعل وان كانت متقدمة بالذات ولا يجوز ان تكون قبله لامتناع تخلف المعلول من
علته التامة وهذه القدرة لا تكون شرطا للتكليف فان قلت يجب ان يكون التكليف مشروطا
بهذه القدرة لان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلت لو كان مشروطا بها لتوجه التكليف
الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصي بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق
انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل في الزمان المستقبل وامتناع الفعل في هذه الحالة بناء على
عدم علته التامة لا ينافي كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وقصده الى ايقاعه
وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى
ايقاعه وقدرة يصير الفعل بها متوهم الوجود وهي قوة مؤثرة عند انضمام الارادة اليها وكذا — وهي سلامة الآلات
الآلات والاسباب فهي سابقة على الاداء وذلك على نوعين نوع يصير الفعل به غالب الوجود عادة كمن
ادرك على وسعة الوقت مع كونه اهلا للاداء لاداء الصلوة يظهر اثر هذه القدرة في لزوم الاداء
لعينه ونوع يصير الفعل به في حيز الجواز عقلا وان كان يندر وقوعه يظهر اثرها في لزوم الاداء خلفه
وهي اي القدرة التي يظهر اثرها في حسن المأمور به نوعان مطلق يعني من غير اعتبار قيد وهو ادنى
ما يتمكن به العبد المأمور به من اداء ما لزمه وهو اي هذا القسم من القدرة شرط في اداء
كل امر اي اداء كل ما ثبت بالامر وهو المأمور به سواء كان حسنا لعينه او لغيره ولقائل ان
يقول في عبارته بحث لان الظاهر انهي راجعة الى القدرة المتقدمة فيلزم انقسام الشيء الى نفسه
والى غيره وان كان راجعة الى القدرة المطلقة التي في ضمن المتقدمة فمع انه غير جائز في التقسيم ولانها
الاسم كلمة واقسام اسم وفعل وحرف ويراد به الكلمة واي حاجة الى هذه الضرورة ولو قال
والقدرة المتقدمة وهي نوعان ولم يذكر لفظ ممكنة مكان مطلق لكان اولى واوجز لان المطلق في
الاصطلاح ما لم يتقيد بقيد والممكنة مقيدة بقيد فاطلاق المطلق عليها غير لائق قيد بالاداء احترازا
عن القضاء فانه ليس بشرط فيه حتى من فات عنه صوم يجب قضاؤه في النفس الاخير وهو عاجز

عنه في تلك الحالة اذ تحقيق بالسبب الوسع لان القضاء ليس بتكليف مبتدأ بل هو ابقاء لما وجب
الاول وما هو شرط لوجوب شيء لا يلزم ان يكون شرطا لبقائه كالشهود في باب النكاح حتى لا نقول
انه وجب القضاء بالسبب الاول واما عند من اوجبه بنص جديد فلا بد فيه من القدرة لانه تكليف
آخر كذا قيل وفيه نظر لان النص الجديد انما اوجب قضاء الواجب السابق ولم يوجب شيئا آخر
بحيث يلزم منه لزوم طلبها اذا ذكرها اي فليصل تلك الصلوة الواجبة عليه اذا ثبت ما ذكرنا من الاول
ما قال بعض الحذاق لا فرق في اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا
بنفسه يشترط فيه حقيقة القدرة حتما واذا كان مطلوبا بخلفه يشترط توهمها فكذا القضاء ان كان مطلوبا
يشترط فيه حقيقتها وان كان مطلوبا بالخلف يشترط فيه توهمها كما في النفس الاخير فان القضاء فيه
واجب على توهم الامتداد ليظهر اثره في وجوب الايصاء والشرط توهمه اي توهم ما
يتمكن به من الاداء لا حقيقته وهي انما تشترط للاداء اذا كان الغرض هو الاداء حتى اذا بلغ
الصبي او اسلم الكافر او طهرت الحائض في آخر الوقت بقي في جزء قليل منه مقدار ما يصح فيه التحريمة
لزمه اداء الصلوة عندنا لتوهم الامتداد في آخر الوقت بوقف الشمس وامثاله وان
كان نادرا اعادة كما كان لسليمان عليه السلام على ما روي ان سليمان عليه السلام جلس على كرسيه وعرض عليه
الصافنات فاشتغل بها وفاته العصر فاهلك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق كما قال الله تعالى فطفق
مسحا بالسوق والاعناق الآية فلما [illegible] عن ذكر ربه و[illegible] الشمس [illegible]
الله تعالى بان اكرمه برد الشمس ليتدارك ما فاته [illegible] كذا في [illegible]
[illegible] ضرب الاعناق بالخيل [illegible] كفارة [illegible]
[illegible] ولم [illegible] كذا في شرح التاويلات ثم ينتقل الى لزوم القضاء ليؤديه من الاداء كما في حلف على
مس السماء انعقد اليمين لتوهم البر لان السماء ممسوسة ثم تحنث ويلزمه الكفارة
فيكون آثما لان المقصود باليمين تعظيم المقسم به وههنا هتك حرمة الاسم وقال زفر لا يلزمه وهو
القياس لان الوقت فات وانعدم القدرة واحتمال حدوث القدرة باحتمال امتداد [illegible]

٢٦

كلام [illegible] موافق باحتمال ملك الزاد والراحلة وكامل وهذا نوع ثان من الشرط الذي يتأدى به
حسن الواجب وهو القدرة الميسرة للاداء اي التي توجب اليسر على العبد يسمى بالكامل لانه اعلى
من الممكنة بدرجة لانه بها يثبت التمكن ثم اليسر وبالممكنة لا يثبت الا التمكن [illegible] معناه ما
كان واجبا بالعسر بقدرة ممكنة ثم يغير بشرط هذه القدرة الى اليسر [illegible] اي الواجب بقدرة
ممكنة كان جائزا كسائر العبادات الواجبة [illegible] توقف الوجوب في بعض الواجبات من هذه القدرة [illegible]
من العسر الى اليسر [illegible] وهذه القدرة شرطت في اكثر الواجبات المالية دون البدنية لان الاداء
اشق اذ المال محبوب النفس والمفارقة عن المحبوب امر شاق [illegible] دوام هذه القدرة
شرط لدوام الواجب لانها شرط في معنى العلة [illegible] للواجب من العسر الى اليسر تقديرا
وهي كالنماء في الزكوة فان الاداء ممكن بدونه الا ان اليسر يحصل به كيلا ينتقص اصل المال [illegible]
بقاء الحكم مستغن عن بقاء العلة كما استغنى [illegible] الشروط عن بقاء الشرط فيجب ان يشترط دوامها
لبقاء الواجب قلنا نعم اذا امكن البقاء بدون العلة كالرمل في الحج وههنا لم يمكن لان اليسر لا
يبقى بدونها فان قلت [illegible] شرطا لما وجب الزكوة في الباقي اذا هلك بعض النصاب لان النصاب
شرط اليسر قلت كان شرط النصاب لليسر فان الواجب ربع العشر وهو درهم من اربعين
كالاداء منه من مائتين بل شرط في الابتداء للتمكن من الاغناء اي اغناء الفقير من المسئلة والاغناء
لا يتحقق من غير الغني كالتمليك لا يتحقق من غير المالك واحوال الناس متفاوتة في الغنى فقدره الشارع
بملك النصاب حتى يبطل الزكوة والعشر والخراج بهلاك المال اي النصاب في الزكوة [illegible] اذا هلك
المال بعد التمكن من اداء الزكوة ولم يؤد سقطت الزكوة عندنا لعدم بقاء القدرة الميسرة
التي هي وصف النماء لانها كانت ممكنة بدون [illegible] ليكون المؤدى جزءا من المال النامي
والواجب اذا وجب بصفة اليسر لا يبقى الا بها [illegible] لانقلب اليسر عسرا وقال الشافعي لا
يسقط لتقرر الوجوب عليه بالتمكن من الاداء بان يجد فقيرا في الاحوال الباطنة والساعي في الاموال
الظاهرة قيد بالهلاك لانه اذا استهلك المال لم يسقط عنه الزكوة اتفاقا لانه [illegible] الواجب [illegible]

بالتعدي في خرجه من ان يكون محلا للنظر فيبقى القدرة الميسرة باقية به فيجب الخراج ونظر العشر و
قيدنا بما يتمكن من الاداء لانه اذا لم يتمكن منه لم يسقط منه الزكوة اتفاقا وكذا يبطل العشر بهلاك
الخارج لان الشارع اوجبه بصفة اليسر الا يرى انه لم يوجب كل الخارج ولم يوجب بنفس الارض
بدون الخارج وفي هذا اشارة الى انه لا يمكن ايجابه الا في النماء الحقيقي فشرط قيامه في وجوبه
وكذا يبطل الخراج لان وجوبه يتعلق بنماء الارض تقديرا لو اصطلم ثمارها حيث كانت الارض
او زرعها ولم ينبت لم يجب شيء والتمكن من الزراعة يكفي لوجوب الخراج لانه ليس بجنس الخارج
فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق المقاتلة ويجعل النماء موجودا حكما بتقصيره بخلاف ما اذا اصطلم الزرع
آفة حيث يسقط الخراج لانه لم يقصر حتى لو كان بعد الاصطلام مدة يمكن استغلال الارض الى آخر
السنة لا يسقط الخراج بخلاف الاولى اي القدرة الممكنة فان بقاءها ليس بشرط لبقاء الواجب لانه
شرط محض وبقاء الشرط ليس بشرط لبقاء الواجب كالشهود في النكاح حتى لا يسقط
الحج وصدقة الفطر بهلاك المال وهو الزاد والراحلة في الحج والنصاب في صدقة الفطر بعد وجوبها
وفي هذا رد لمن زعم ان الحج وصدقة الفطر واجبان بقدرة ميسرة لان الزاد والراحلة في الحج و
النصاب في صدقة الفطر زائدان على اصل القدرة لان ادنى القدرة في الحج هو المشي واكتساب
الزاد في الطريق وفي صدقة الفطر تملك نصف صاع من بر او صاع من شعير فحال الملك [illegible]
بقدرة ممكنة لان الشرط في الحج نفس [illegible] وهي لا تتحقق الا بالزاد والراحلة عادة فان قلت
هذا ينافي ما قلت من ان القدرة الممكنة [illegible] الآلات والاسباب قلنا لا تنافي لانهما من قبيل الآلات
التي هي وسائط حصول المقصود وكذا النصاب ليس بشرط في صدقة الفطر بل ليصير المؤدي به اهلا
للاغناء اذ الاغناء لا يتحقق من غير الغني الشرعي [illegible] المراد من الاغناء الاغناء عن المسألة
وذلك لا يتوقف على الغني الشرعي قلت [illegible] الغني الشرعي في حكم العدم لان من لم يتصف به يكون
اهلا لاخذ صدقة الفطر فلا يكون اهلا لوجوبها للتنافي بينهما وهل يثبت صفة الجواز للمأمور به اذا
اتي به اي المأمور بالمأمور به قال بعض المتكلمين لا اي لا يثبت حتى يقترن به دليل [illegible]

من جنسه حتى يجاب بلفظ الوقوف فهو مأمور بالاداء شرعا بالمعنى على افعال الحج ولا يجوز القضاء الا
الاداء والصحيح عند الفقهاء انه يثبت به صفة الجواز بمطلق الامر لانه يقتضي حسن المأمور به وذلك
انما يكون بعد جوازه شرعا وكان النزاع بينهم لفظيا راجعا الى تفسير الجواز فعند المتكلمين هو
عبارة عن سقوط القضاء [illegible] ولا يعرف الا بدليل زائد وعند الفقهاء هو
عبارة عن حصول الامتثال باتيان المأمور به كما وجب فلو لم يثبت الجواز عندنا بانه يلزم تكليف
ما لا يطاق والجواب عن استدلالهم بان [illegible] بالامر ووجوب اداء الافعال بصفة الصحة [illegible]
يشتغل [illegible] الخلل [illegible] الصحيح في العام القابل [illegible]
الامر لانه [illegible] والكراهة [illegible]
الرازي انه قال لا يثبت بمطلق الامر ان المأمور به غير مكروه لان صوم يوم [illegible]
شرعا ولكنه مكروه قلنا المأمور به هو الصلوة ولا كراهة فيها بل الكراهة في [illegible]
وان اعدم صفة الوجوب الثابت للمأمور به لا يبقى صفة الجواز عندنا خلافا للشافعي وهو يقول
يبقى لان الوجوب خاص والجواز عام ولا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام الا يرى ان صوم يوم
عاشوراء كان فرضا فانتسخ وجوب الاداء فيه ولم ينتسخ الجواز ولنا ان موجب الوجوب الاداء
على وجه لا يجوز تركه وموجب الجواز جواز الترك وبينهما تناف فالجواز انما يثبت موجبا [illegible]
ان يراد من الجواز ما اذن في فعله من غير ان يقيد بقيد الاذن في الترك فيصلح ان يكون جنسا للوجوب
وعلى هذا التقدير ايضا ينتفي الجواز بانتفاء الوجوب لاستحالة بقاء النوع من جنس بعد عدم النوع
فالجواز بعد انتفاء الوجوب حيث كان يكون حكما شرعيا بدليل منفصل وفائدة الخلاف تظهر في قوله
من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير فانه يدل على وجوب
سبق الكفارة على الحنث وذلك منسوخ بالاجماع فبقي جوازه عنده ولم يبق عندنا والامر نوعان
مطلق عن الوقت المحدود اي غير متعلق به على وجه يفوت الاداء بفواته كالزكوة وصدقة الفطر
وهو اي المطلق على التراخي اراد به ان لا يتقيد بالحال لا ان يتقيد بالاستقبال خلافا للكرخي فانه

المطلق عنده على الفور وهو ان المأمور به يجب عند ورود الامر فان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول
وقت الامكان ولهذا لو اتى به يسقط عنه الفرض اتفاقا فتأخيره عنه تفويت لوجوب الاداء فلا يجوز كما
في وقته لئلا يعود على موضوعه بالنقض هذا دليل على انه للتراخي بيانه ان الامر وضع لطلب الفعل فقط
بالاجماع وذلك لا يوجب الزمان والزمان الاول والثاني في صلاحية حصول الفعل سواء ولو
اقتضى الفور يصير كانه قال افعل كذا الساعة فلم يكن مطلقا فيعود على موضوعه بالنقض اي ما قضاها
وضع له وهو الاطلاق واما قوله انه تأخير عنه تفويت لوجوبه فممنوع لانه يجوز ان يفعل في جزء آخر في
وفي الذي بعده الى آخر العمر ولو كان الجزء الاول متعينا للوجوب لزم ان لا يكون فعله في الجزء الثاني
اداء وليس كذلك فان قلت ان مات في الجزء الثاني فان كان لا يأثم يلزم انتفاء الوجوب وان
كان يأثم يلزم الفور قلنا لا يأثم وانما يأثم بتفويته وتأخير التأخير لا يكون تفويتا لانه يمكنه الاداء في
جزء آخر ولهذا لو ظن انه لا يعيش الى آخر الوقت واخر يأثم والموت فجأة نادر لا يصلح بناء الحكم عليه
والفوات مضاف الى صنع الله تعالى لا اليه ومقيد به اي مخصوص جوازه بوقت يفوت بفواته وهو
اي المقيد اما ان يكون الوقت ظرفا للمؤدى اي يكون زمانا يحيط به ويفضل عنه وشرطا للاداء
اذ لا يتحقق الاداء بدون الوقت مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولا مؤثر في وجوده كذا في الشرح
ولقائل ان يقول الشرط يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم عندنا فلا يصح هذا
الاستدلال والاولى ان يستدل بصحة الاداء ووجوده عند الوقت فقيد بالاداء لانه ليس بشرط
للمؤدى اذ المكلف به خلاف الوقت هو صفة الاداء لا نفس المؤدى فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى
تستلزم شرطيته اذ الظرف محل والمحل شرط فلا حاجة الى ذكرها قلت لا نسلم الاستلزام
لان الوعاء ظرف لما فيه وليس بشرط له ولو سلم فالمقصود بيان اشتراك الصلوة والصوم في شرطية
الوقت واختصاص الصلوة بظرفيته فلا حشو في ذكرها وسببا للوجوب اي لوجوب المؤدى بدليل انه
المؤدى [illegible] قبل الوقت فان قلت هذا لا يصح دليلا على السببية لان تقديم المشروط لا يجوز ايضا
قلت لا يصح تقديم المشروط كتقديم الزكوة على الحول واما التقديم على السبب لا يصح ابدا ولقائل

ان يقول بطلان تقديم الشيء على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكوة
يجوز التقديم على الوجوب والاداء بل الوجوب للاداء ولا يتصور تقديمه عليه بخلاف وقت الصلوة الاداء
فانه شرط يجوز ان يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته لا سببيته والحق ان بطلان تقديم
الشيء على شرطه اظهر من بطلان تقدمه على السبب لجواز ان يثبت بسبب آخر او لان الوجوب
يختلف باختلاف صفة الوقت فان الوقت اذا كان كاملا يكون نفس الوجوب كاملا وان كان ناقصا فناقص
ان يقول المتغير هو المؤدى كما اوالا الاداء والمؤدى سبب لنفس الوجوب والاولى ان يقال ان الوجوب
يتجدد بتجدد الوقت وهذا دال على السببية فان قلت لا مناسبة بين الاوقات والعبادات ولا بد من
المناسبة بين الاسباب والمسببات قلت السبب في الحقيقة ترادف النعم لوجوب الشكر بالعبادات لا بالاوقات النعم
وهو انما يحصل في الاوقات فجعل الاوقات سببا مجازا اعلم ان ههنا وجوبا ووجوب اداء ووجود
اداء لكل منها سبب حقيقي وظاهري فالوجوب سببه الحقيقي وهو الايجاب القديم تعالى وكان ذلك
غيبا عنا فجعل سببه الظاهري الوقت تيسيرا علينا ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب
بالفعل وسببه الظاهري هو اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته
وسببه الظاهري استطاعة العبد اي قدرته المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل
وذهب المشايخ الى انه لا فرق بينه وبين الوجوب في العبادة البدنية فان الصوم مثلا انما هو الامساك
عن المفطرات نهارا والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا
فعلين الامساك واداء الامساك وليس كذلك واما في الواجب المالي فبينهما فرق فان لزوم المال
في الذمة هو الوجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب الاداء فالواجب هو المال والاداء فعل
ذلك في المال وذهب المحققون الى الفرق بينهما في الواجب البدني ايضا فان نفس الوجوب لزوم
وقوع الهيئة المخصوصة ووجوب الاداء لزوم ايقاعها فانهما يفترقان في الوجود فان المسافر يلزمه
الصوم نظرا الى وجود السبب ولو لم يحصل اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه لعدم
الخطاب فان قلت على هذا ينبغي ان لا يكون صوم المسافر اداء لان الواجب قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزمه

ملا ادا الكامل في الجزء الاخير لا يجوز الى الاخر لا يصح من ان الكامل واعلم ان في التبيين لو قلنا الوجوب لزم ايجاب
الفعل في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا كوقت
الصلوة فان الجزء الاول منه شرط الاداء ومطلق الوقت ظرف لها وكل الوقت سبب الوجوب
ان فات الوقت من وقته والا فالبعض سبب في هذا الجزء فاخرج ما قبل الجزء الذي هو سبب
لا يصح ان يكون ظرفا لان لازم السببية التقدم على المسبب ولازم الظرفية المقارنة وذلك ينفي
لا يجوز ان يكون اول الوقت والا لما وجبت على من صار اهلا في آخر الوقت والتلازم باطل ولا آخر
الوقت والا لما صح الاداء في اوله واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به
الاداء بقرينة الشروع والبحث بقوله وحاصله ان يعين الى الجزء الاول يعني ان اتصل
به الاداء تعين للسببية الى الجزء الذي يليه وذلك الجزء لعدم المزاحم او الى ما يليه يعني ان لم يتصل
به الاداء ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه وذلك الجزء ابتداء الشروع وهو بالترتيب على
ما هو سبب الوجوب الجزء الموجود وقبل الشروع لان الزمان عرض لا يبقى الى تمام كونه فلا
ان يتم الشروع بالتكبير ينقضي من اجزاء الزمان ما يصلح سببا للوجوب ولكن لما كان الشروع
عقيبه اعطي حكم الاتصال ولان الاصل اتصال السبب بالمسبب فان قلت السبب هاهنا ينبغي
الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلت الوجوب يفضي الى الوجود اعني الاداء فيصير هو ايضا
مسببا بواسطة فان قلت ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية والا فالسببية كيف
ينتقل قلت لا نم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم الاتصال بل الجزء الاول سبب وجوب سواء
اتصل به الاداء او لم يتصل وانما المنتفي هاهنا تقرر السببية والحاصل ان كل جزء سبب على طريق
الترتيب والانتقال لكن تقرر السبب موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما قيل لو توقف
السبب على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السبب فيلزم الدور وقال
بقوله كيف ينتقل السببية الموجودة في الاول بعينها وهو عرض لا يحتمل الانتقال من محل الى آخر
ولو قال المصلي اني صلي في جزء من اجزاء الوقت فهو السبب والا فالمجموع كان او جزءا او يا ومن

التطويل اخرى او الى الجزء الناقص عند ضيق الوقت يعني ينتقل السببية من جزء الى آخر الوقت
فان اتصل الاداء بالجزء الاخير تقررت السببية او الى الجملة اي الى جملة الوقت يعني ان لم يتصل الاداء
بالجزء الاخير ينتقل الى الجملة يعني كل الوقت يكون سببا للقضاء لان السبب في الحقيقة هو الكل
لكن عدل عنه الى البعض لضرورة واذا انقضت عاد الى الاصل فوجب القضاء بصفة الكمال فان
قلت قبل الفوت كان الجزء الاخير سببا للاداء وبعده اذا كان كل الوقت سببا للقضاء يجب القضاء
كما يجب الاداء به قلنا يعني قوله القضاء يجب بما يجب الاداء به ان وجوبه يكون بالامر لا بالوقت فان قلت
لو شرع في النفل في الوقت المكروه ثم افسد فينبغي ان لا يجوز قضاؤه في الوقت الناقص لانه صار
دينا في الذمة وهي قربة مقصودة ولكنه يجوز قضاء النفل ولا يجوز فيه الا بجزء كما قالوا
وفيه نظر لان النفل بعد الشروع بالاف وصار واجبا ولم يبق نفلا في حق القضاء ولهذا يجب
قضاؤه قلنا مع العذر على القيام بخلاف حالة الاداء فلا يظهر فيه احكام النفل فلهذا لا يتأدى به
هو اما الذي وجب في الذمة كاملا لعدم ورود سببه كاملا في الوقت الناقص اي في وقت تغير
فيه قرص الشمس من كل وجه لان الناقص لا يتأدى من الكامل فان قلت كل الوقت ناقص بنقصان
بعضه فينبغي ان يجوز [illegible] في الوقت الناقص من كل وجه قلنا نقصان الوقت ليس في باعتبار ذاته بل باعتبار
كون العبادة فيه شبيهة بعبادة الكفرة فاذا مضى جانب من الفعل كان الكل كاملا بخلاف عصر يومه
فانه جائز في الوقت الناقص لانه اذا شرع في جزء الاخير منه تعين للسببية فيجب في الذمة
ناقصا لنقصان في ذلك جزء فيتأدى بصفة النقصان فان قلت اذا اسلم الكافر وقت احمرار
الشمس ثم لم يصل لا يجوز قضاؤه في اليوم الثاني وقت احمرار الشمس مع انه وجب ناقصا
لنقصان سببه قلنا المراد من قولنا ما وجب ناقصا الواجب الذي لم يصر دينا في الذمة لان
النقصان في الاداء انما يتحمل بسبب شرف الوقت فاذا فات الوقت لا يتحمل النقصان لانه لا يجب
له في الفائت ولقائل ان يقول السبب لما كان ناقصا في الاصل كان ما ثبت في الذمة ناقصا
ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال وايضا جعل كل الوقت سببا بعد الفوات لا يصح فان

ثم يسلم في آخر الوقت لعدم احتمال الوجوب بجميع الاجزاء ومن حكمه اي ومن حكم هذا النوع
الذي جعل الوقت ظرفا له اشتراط نية التعيين يعني تعيين فرض الوقت لانه ظرف يسع غيره
الفرض ولا يسقط التعيين بضيق الوقت اي بان ضاق الوقت ولا يسع فيه غير الواجب
وفيه دفع لما يتوهم ان الحكم ينتفي بانتفاء السبب وسبب التعيين توسعة الوقت واذا انتفى
وزال الوسعة ينبغي ان يسقط التعيين واجاب عنه بانه لا يسقط لان الحكم قد لا يزول بزوال
السبب كالرمل في الطواف وعدم السقوط حاصل من ذلك القبيل ويمكن ان يقال المعنى الموجب للتعيين
عند السعة تعدد المشروع وذلك باق عند الضيق فلا يسقط التعيين ولا يتعين بالتعيين اي
لا يتعين بعض اجزاء الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية وفي حق الاداء
بعده او قصدا بان ينوي ذلك الا بالاداء يعني بعض الاجزاء انما يتعين باتصال الاداء به لان التعيين
وضع الشارع وليس للعبد ذلك وانما له الاختيار في تعيينه فعلا بان يؤديه في اي جزء يريد كما كانت
اي كما ان الحانث في اليمين له ان يختار في الكفارة احد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولو
عين احدها لا يتعين بل له ان يفعل الآخر او يكون اي الوقت معيارا له اي بحيث كان ذلك الواجب
يزداد بزيادته وينقص بنقصانه وسببا لوجوبه كشهر رمضان اما كونه سببا فلاضافته اليه
وقيل شهر رمضان فان اضافة الصوم الى الشهر دليل على سببيته لان الاصل في الاضافات
اضافة الشيء الى سببه لانه حادث به وقد يضاف الى الشرط مجازا لوجود الحكم عنده وهو شرط
الاداء ايضا الا انه لم يذكره لانه عرف من كونه موقتا ان الوقت شرط الاداء وانما ذكر كونه سببا
معيارا لان الوقت قد يكون سببا كما في النذر المعين ولا معيارا كوقت الصلوة ولما انفكا عنه ذكره
فان قلت السبب اما الشهر كله او جزء منه وهو اليوم الكامل فقد ذاته به يكابر ولذا الكافر اذا اسلم
في بعض النهار لا يجب عليه ذلك اليوم الكامل مع ان شهود جزء من الشهر حاصل فعلى الاول يلزم
عدم جواز الصوم في اول الشهر والغاء المعيارية وعلى الثاني لا يكون الاضافة الى الشهر دليل السببية
لان ما هو مضاف اليه ليس بسبب وما هو سبب لا يضاف اليه والاضافة الى جزء غير مستعمل قلت

٣٠

الى السببية مع ما كما اختاره الحسيني ولكن نقل عنه الى جزء منه رعاية للمعيارية كما قلنا في
بالصلوة رعاية للظرفية فيصير صوم شعبان عن رمضان كونه معيارا وسببا فلا يصير غيره مشروعا فيه
فلو صام اداء شعبان فصام صوم الآخر رمضان ومن حكمه نية التعيين اي نية كونه صوما من رمضان
وقال الشافعي تشترط نية فرض رمضان لان وصف الفرضية عبادة كاصل الصوم فيشترط النية
بالوصف لئلا يلزم الجبر في صفة العبادة كما شرطت باصله قلنا لما صار الصوم متعينا في الشهر صار
كالمتعين في المكان والاطلاق في المتعين تعيين فلا حاجة الى نية التعيين فيصاب بمطلق الاسم
اي بمطلق نية الصوم كما اذا كان في الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو لعدم غيره
اياه ومع الخطأ في الوصف بان نوى النفل او واجبا آخر لانه نوى الاصل والوصف والوقت
قابل للاصل دون الوصف فيبطل الوصف وبقي الاطلاق اصل الصوم فان قلت نية النفل اعراض
عن الفرض فصار بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما يثبت في ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما في
ضمنها الا في المسافر ينوي واجبا آخر استثناء منه عند ابي حنيفة يعني يصاب فرض الوقت مع الخطأ
في الوصف في حق كل احد الا في المسافر فان الصوم لا يصاب في حقه مع الخطأ في وصفه بل يقع عما
نوى عنده اي ابي حنيفة ره لان عندهما المسافر كالمقيم في هذا الحكم لان السبب وهو شهود الشهر
متحقق في حقه الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر فاذا ترك الترخص كان كالمقيم
سواء فيقع عن الفرض وله ان وجوب الاداء يسقط عن المسافر فصار رمضان في حق ادائه كشعبان
شعبان فاذا نوى نفلا او واجبا آخر في شعبان يقع كذا في رمضان بخلاف المريض خبر مبتدا
محذوف اي المسافر بخلاف المريض فانه اذا نوى واجبا آخر او النفل يقع عن صوم الوقت لان
رخصته متعلقة بحقيقة العجز فاذا صام فقد فات سبب الرخصة في حقه فالتحق بالصحيح فيقع عما نوى عن
فرض الوقت وهو مختار فخر الاسلام وشمس الائمة وتابعهما المصنف ولكن اكثر المشايخ وصاحب
الهداية على ان المريض اذا نوى النفل او واجبا آخر يقع عما نوى كالمسافر لان رخصته متعلقة
بخوف ازدياد المرض لا بحقيقة العجز فكان كالمسافر وفرق بعض العلماء بينهما بان المريض مشروط

الى ما يغيره كوجع الرأس والعين والى ما لا يغيره كالامراض المرطوبة والرخص عندنا ازدياد المرض
يكون في النوع الاول والرخص المتصفة بالعجز في النوع الثاني وفي النفل عنه روايتان يعني اذا نوى
المسافر النفل في رمضان فعن ابي حنيفة رح في رواية يقع عن فرض الوقت وهو الاصح لان الرخص
انما شرعت لمصلحة تكون فاسعت نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الرخص بما هو اخف عليه نظرا الى
مصالح دينه كان اولى والفائدة في النفل الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فلا يقع النفل وروى
الحسن عن ابي حنيفة رح انه يقع لانه لما كان الوقت في حقه كشعبان يقع النفل فيه كما في شعبان وقيد بالنفل
لانه اذا اطلق النية فالاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت
بعزيمة النفل انصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت او يكون معيارا لما ليس بسبب كقضاء رمضان
والنذر المطلق هذا هو النوع الثالث من الموقت ان يكون الوقت معيارا فقط واما كونه ليس
سببا فلان السبب في القضاء ما هو سبب في الاداء وهو شهود الشهر وفي صوم النذر النذر
وسبب صوم الكفارة ما يضاف اليه من ظهار او قتل او يمين فان قلت قيدت النذر بالمطلق
وهو يشعر بان النذر المعين لا يكون من هذا القسم ولم يكن من القسم الثاني فلا يكون حينئذ الاقسام
منحصرة في الاربع قلت النذر المعين من القسم الثالث لانه معيار لا سبب لان السبب النذر لكن له
شبه بالقسم الثاني في تعين الوقت لذلك الصوم ولهذا يتادى بمطلق النية وبنية النفل
لكن لا يتادى بنية واجب آخر لان تعين الوقت المنذور حصل بتعيين الناذر فيؤثر فيما هو حقه
كالنفل ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر ويشترط فيه نية التعيين اي النية
من الليل لان الاوقات غير متعينة للقضاء فما لم ينو من الليل يقع الامساك في اول اليوم عن مشروع
الوقت وهو النفل فلا يقع من القضاء واما اذا نوى من الليل فينعقد الامساك من اول النهار
محتمل الوقت وهو القضاء ولا يحتمل النوافل لان وقته العمر بخلاف الاولين وهما الصوم و
الصلوة لانهما مشروعان في الوقت المعين فيتوقفان بفواته او يكون مشكلا هذا هو النوع
الرابع من الموقت يشبه المعيار والظرف كالحج فانه يشبه المعيار من جهة انه لا يصح في عام الا

الا حج واحد كالنهار للصوم ويشبه الظرف من حيث ان اركانه لا تستغرق جميع اجزاء وقته
كوقت الصلوة ويتعين اشهر الحج من العام الاول عند ابي يوسف خلافا لمحمد رح هذا بيان الاشكال
بوجه آخر وهو ان الحج يجب عند ابي يوسف مضيقا لان ادراكه في العام الثاني مشكوك فصار
اشهر الحج من العام الاول للاداء متعينة فاشبه المعيار وعند محمد يجب موسعا فيجوز التاخير من
العام الاول واشهر الحج من كل عام صالح للاداء فاشبه وقت الصلوة فان قلت لما ثبت ان
وقته متعين عند ابي يوسف وموسع عنده زال الاشكال قلنا لا لان كل واحد منهما لم يجزم
فابو يوسف حكم بالتضييق للاحتياط حتى لو ادرك العام الثاني وحج فيه كان اداء بالاتفاق و
محمد حكم بالتوسيع بناء على ان الاصل في الحيوة البقاء ولهذا لو مات قبل ادراك العام الثاني كان
العام الاول متعينا للاداء عنده فبقي الاشكال واثر الخلاف يظهر في الاثم فعند ابي يوسف
يأثم ان لم يؤد في العام الاول وعند محمد لا يأثم الا اذا غلب على ظنه انه ان اخر يفوت لم يحل
له التاخير فيصير مضيقا ويتادى الحج باطلاق النية بان يقول اللهم اني اريد الحج لان الظ
حال المسلم الواجب عليه الحج بعد تحمل مشاق السفر ان لا ينوي النفل فيتعين الفرض دلالة بحال
فيصرف الاطلاق اليه ولقائل ان يقول يشكل على هذا مسئلة ضيق الوقت فانه اذا لم يبق
من الوقت الا قدر ما يسع فيه فرض الوقت ففي هذه الصورة يشترط نية التعيين ولا يتادى
بمطلق النية مع وجود الدلالة من جهة المؤدي فان المسلم لا يشتغل بالنفل بتفويت الفرض باداء
النفل ومع نية النفل يعني لو نوى النفل يقع عما نوى عندنا لان الدلالة لا تقاوم الصريح وقال الش
يلغو نيته ويقع عن الفرض لان السفيه محجور في امر الدنيا صيانة لماله وهو في امر دينه اولى فيلغو نية
النفل ويبقى اصل النية فيتادى به الفرض اجيب عنه بانه لو حجر عن النفل لوقع حجه فرضا من غير
اختيار وذلك باطل فان قال هذا وارد عليكم حيث جوزتم رمضان بنية النفل مع انه يلزم
اداء الصوم من غير اختيار قلنا في رمضان اذا نوى النفل بطل الوصف لان الوقت غير قابل له فبقي
اصل النية بخلاف الحج فان وقته قابل للنفل فتثبت صفة النفل فيتحقق له الاعراض عن الفرض و

لا يثبت الرخص والكفار مخاطبون بالامر بالايمان لانه عم بعث الى الناس كافة لدعوتهم الى الايمان قال تعالى
قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الى قوله فآمنوا بالله ورسوله وبالمشروع من العقوبات
كالحدود وبالقصاص عند تقرر سببها لانها تزجر وهم اليق بها وبالمعاملات لان المطلوب بها امر دنيوي
وهم به اليق لانهم آثروا الدنيا على الآخرة وبالشرائع كالصوم والصلوة ونحوهما في حكم المؤاخذة
في الآخرة بلا خلاف فيعاقبون على ترك اعتقاد وجوب العبادات في الدنيا كما يعاقبون على اصل كفرهم
لقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين يعني من المسلمين المعتقدين فرضية الصلوة وهذا
التقييد منقول عن اهل التفسير فثبت ان الخطاب يتناولهم في حق المؤاخذة واما في وجوب الاداء
في احكام الدنيا فكذلك مخاطبون عند البعض وهو الشافعي والعراقيون من مشايخنا فانهم ذهبوا الى
ان اداء العبادات واجب عليهم لم يريدوا بذلك ان اداءها واجب عليهم في حال الكفر وقضاؤها
عليهم بعد الاسلام بل ارادوا انهم يعاقبون بترك العبادات بشرط تقديم الايمان زيادة على عقوبة
الكفر فان قلت الايمان اصل العبادات فكيف يثبت تبعا لوجوب الفرع قلت الا يرى ان السيد اذا
قال لعبده تزوج اربعا لا يثبت به حريته فقلنا لم يريدوا انه يثبت في ضمن الامر بالفروع بل وجوبه
ثابت بالادلة الى المستقلة والصحيح انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من العبادات كالصلوة
والصوم ولا يعاقبون بتركها لقول النبي عليه السلام لمعاذ رضه حين بعثه الى اليمن انك تاتي قوما اهل
كتاب فادعهم الى شهادة ان لا اله الا الله واني رسول الله فانهم اطاعوك فاعلمهم ان الله فرض
عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة الحديث فهذا تصريح بان وجوب اداء الشرائع يترتب على الاجابة
بالايمان قيد بما يحتمل لان ما لا يحتمل السقوط كالايمان فانهم مخاطبون به اتفاقا فمحل الخلاف هو الوجوب
في حكم المؤاخذة على ترك الايمان بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك الاعتقاد الوجوب ومنه اي من
الخاص النهي قدم الامر لانه لطلب الوجود والنهي لطلب العدم والوجود اشرف وهو قول القائل
لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل وانه يقتضي صفة القبح للمنهي عنه ضرورة حكمة الناهي كما ان الامر
يقتضي حسن المامور به ضرورة حكمة الآمر قال الله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر والمباحث المذكورة

في اللغة فهو لحدود التعريف والاحتراز به عن النفي فهو يحسن من الله شرعا ... آية
النهي وهو ان المنهي عنه اما ان يكون قبيحا لعينه وذلك نوعان وضعا وشرعا متعلق به
على التخيير منه نوعان لان نوعية الشيء يكون باعتبار الحدود او لغيره عطف على قوله لعينه وذلك
نوعان وصفا اراد به ما يكون مصاحبا ومجاورا كالكفر مثال ما قبح لعينه وضعا لان واضع
اللغة وضع هذا اللفظ لفعل هو قبيح في ذاته عقلا من غير ورود الشرع لان قبح كفران المنعم مركوز
في العقول وبيع الحر مثال ما قبح لعينه شرعا لان في العقل يجوز بيع الحر كما عرفت في قصة يوسف
وانما قبح شرعا لان البيع مبادلة مال بمال شرعا والحر ليس بمال فيكون خبثه في الشرع
وضعا لان المحل لا يحكم بفحوه وصوم يوم النحر مثال ما قبح لغيره وصفا فانه منهي عنه
منه لا بذاته لانه في ذاته امساك لله تعالى بل باعتبار وصفه وهو انه يوم عيد وضيافة والصوم
اعراض عنها والمخل الوارد في الصوم من جهة الوقت بمنزلة الفساد من الوصف له لعدم تصور
الانفكاك عنه لان الوقت داخل في تعريف الصوم ووصف الجزء وصف للكل والبيع
وقت النداء مثال ما قبح لغيره بمعنى مجاور للبيع وهو ترك السعي للجمعة وهو قابل الانفكاك
عنه اذ قد يوجد الاخلال بالسعي بدون البيع بالمكث في بيته والبيع بدون الاخلال كما اذا باع
في حال السعي في الطريق وكذا وطي الحائض منهي عنه بمعنى مجاور وهو الاذى لا لذاته لان
وطي المنكوحة جائز وانفكاك الاذى عنها ممكن بزوال حيضها وكذا الصلوة في الارض المغصوبة
منهي عنها للشغل ملك الغير والصلوة بدون الشغل ممكن بان يأذن مالكها فان قلت لا نم زوال
الاذى عن الوطي حال حيضها وانفكاك الصلوة عن الشغل حال الغصب فانه لو اذن المالك وطهر
الحائض لم يكونا منهيين والكلام في حال النهي قلت ليس الكلام في حال كونهما منهيين بل المراد منه
امكان خلو الوطي والصلوة من حرمة في ذهننا لتحققها بعينها بخلاف صوم يوم العيد فانه لا ينفك
من الاعراض عن ضيافة وبحالة ان الموجب للقبح لما كان بمنزلة الوصف في القسم الاول كانت حقيقة
اقتضائه فاوجب فساد المشروع كالشارع في يوم النحر بمباشرة المعصية لا لعين الشروع

في القسم

حتى صار صائماً فصار ما انعقد مشروعاً محظوراً وفي الفتح عليه توهم ما انعقد بمشروعيته
عند البعض خلافاً لزفر رحمه الله فيهما وتقرير للمعصية وهو حرام اتفاقاً فرجح جانب الترك فلم يلزم القضاء
والنذر صحيح نذره من جهة انه الصوم عبادة لا من جهة انه معصية وهو الاجابة ولذا قالوا
لو صرح بذكر المنهي عنه وقال لله علي صوم يوم النحر يصح نذره كما لو قالت لله علي صوم يوم
حيضي بخلاف ما لو قالت غداً وكان الغد يوم حيضها يصح نذرها بيوم بخلاف الصلوة في الاوقات
المكروهة فانها وجب قضاء وحالا لان بعضها من القيام والقراءة كان عبادة وان لم يتم صلوة
حالة بجميع ولم يتقيد بالسجدة والمنهي عنه فيها هو الصلوة والفتح فيها يكون امتناعاً عن ابطال
العمل واجب وتخيلا للطاعة وتخيلا للمعصية وترك الفتح يكون امتناعاً عن معصية بطاعة
وارتكاباً للمعصية وهي ابطال العمل فرجحت صحة الفتح فاذا ترك يلزمه القضاء وفي القسم
الثاني لما كان ممكن الانفكاك اوجب صحة البيع وقت النداء افاد الملك بالقبض مع كراهة
التنزيه فان قلت ان ارادوا بالكراهة كراهة التحريم وهي المستحق فاعله محذوراً وفوات الصحة
كما ان الشفاعة يكون الثاني مثل الاول وقد فرض دونه هذا خلف وان ارادوا بها كراهة
التنزيه لزم ان لا يكون مستحق وطي الحائض والمقصود خلافه قلنا نختار انها كراهة تنزيهية تما
لم يستحق لان حرمته ثبتت بالاجماع كذا في شرح الاكمل وجامع ... وفيه تأمل لانه
وطي الحائض اذا كان مكروهاً كيف يثبت حرمته والنهي المطلق عن الافعال الحسية
وهي ما لها وجود حساً من غير توقفه على الشرع كالقتل والزنا وشرب الخمر فانها كانت معلومة
قبل وجود الشرع يقع على القسم الاول وهو القبيح لعينه الا اذا قام الدليل بخلافه فانه يقتضي
القبح لغيره كالنهي عن الوطي حالة الحيض وعن اتخاذ الذهب كراسي ومن المشي في نعل واحد
فان الدليل دل على ان النهي لمعنى الاذى والمشقة لا لعين هذه الاشياء وعن الامور الشرعية
اي عن الافعال التي يتوقف معرفتها على معرفة الشرع كالصوم والصلوة والبيع والاجارة
فان قلت لا يتوقف معرفة البيع والاجارة على الشرع لتحققهما بين الملل قبله قلنا كان الموجود

قبله مبادلة المال بالمال او بمنفعة والشرع زاد على ذلك اهلية العاقدين ومحلية المعقود
عليه وغير ذلك وفي تمليك المنافع بعوض زاد الاهلية والمحلية كون المستأجر معلوماً
والاجرة والمدة معلومتين ومعرفتها بهذه الشرائط موقوفة على الشرع كذا قال
الشراح ولقائل ان يقول ان هذه ثم من الحسيات انما لا نعرفها من حيث انها محل
واما معرفتها من كونها على صفة معلومة وهي ان القتل انما يوجب القصاص اذا كان المقتول
محقون الدم على التأبيد وقد قتل بآلة كذا عمداً ولا يكون القاتل اباً له وكذا الزنا حيث
كونها وطي القبل في غير الملك وشبهته وكون الشبهة اما في الفعل او في المحل موجب للرجم
او الجلد فلا يحصل الا بالشرع فلا فرق بين القسمين فالصواب ان يفسر الافعال الحسية
بما لم يتغير فالشارع فيه بتجويزه في غير محل العوارض فيندفع الاشكال على الذي اتصل به
وصفاً اي يقع على القسم الذي قبح لمعنى في وصفه يبقى المنهي بعد النهي مشروعاً باصله
دون وصفه الا اذا دل الدليل على كونه قبيحاً لعينه فلا يكون مشروعاً كالنهي عن بيع
المضامين والملاقيح وصلوة المحدث فانها افعال شرعية قبحت لعينها فلا يكون مشروعاً
ومما ذكرنا يعرف ان اطلاق النص من قيد المطلق ومن الاستثناء من المجاز فان قلت النهي
عن الصلوة في الارض المغصوبة نهي عن الافعال الشرعية وليس مما اتصل به وصفاً بل من
قبيل ما جمع به مجاوراً قلت المراد به ما يكون قبيحاً لغيره دون اعتبار جهة الزائدة كما البيع
لعينه يفيد التحريم بخصوصه من غير نظر الى كون احدهما وصفاً والآخر مجاوراً فاختص ما اتصل
به وصفاً بالذكر لكونه اكثر واشهر لان البيع يثبت اقتضاء للمنهي عنه فلا يتحقق اي لا يمكن ان
يثبت البيع على وجه يبطل به اي بذلك الوجه المقتضى وهو النهي بيانه ان النهي عن عبادة
ابتلاء فلا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود حتى يكون العبد مبتلى بين ان يفعله فيعاقب او
يتركه فيثاب ولو كان البيع لعينه في الشرعيات يكون باطلاً ولا يمكن وجوده شرعاً والنهي عن
المستحيل عبث لكن قال الاتقاني لا نظر فيبطل النهي المقتضي وفيه ابطال البيع المقتضي فيعود على موضوعه

بالنقض واذا حمل النهي على القبح لغيره يكون المنهي عنه ممكنا والمقتضى وهو القبح مضروفا والمفضي وهو
النهي ايضا مضروفا تحقيقه ان النسخ عبارة عن رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر والنهي تصرف
في المخاطب بالمنع لانه موضوع لطلب الكف عن الفعل فيكون الامتناع في المنسوخ بناء على عدم ذلك
الشيء فلا ابتلاء عليه والعدم في المنهي عنه بناء على الامتناع الاختياري والاول يحاذي الجواز
والثاني لا يباينه ولقائل ان يقول بعد كونه مصادرة على المطلوب يرد عليه ان النهي قد يكون طريقا
للنسخ في بعض الاحكام الشرعية فان تم هذا الدليل يبطل تلك القاعدة وان لم يتم سقط قولكم
لا بد ان يكون المنهي عنه متصور الوجود ونمنع قولهم والا لكان نسخا لا نهيا لانه لاستحالته عقلا
وعدم المشروعية لا ينافي الامكان الذاتي ومبنى التكليف الا ترى ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان
مع علمه بامتناعه ونونه لكونه ممكنا بالذات والاقرب ان يقال الشيء اذا كان مشروعا ثم نهي عنه
دل على ان الله تعالى جعله ليس بقبيح اذ لو كان قبيحا لعينه لما صار مشروعا في الجملة ولهذا فرع عليه بقوله
على ما مهدوه من الاصل اي ولكون النهي عن الافعال الشرعية والتصرفات مما قبح لغيره كان الربوا و
سائر البيوع الفاسدة كالبيع بشرط فاسد وهو شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين
او للمعقود عليه وهو من اهل الاستحقاق كالبيع بالخمر ونحوها وصوم يوم النحر وسائر ايام التشريق
مشروعة باصله اما في الربوا والبيوع الفاسدة فان الركن وهو الايجاب والقبول وجودهما
اهلا في المحل فيكون مشروعا وما موجبا للملك اذا اتصل به القبض واما شرط القبض لكونه سببا
ضعيفا وحرمة لاثبات في ملك اليمين كجلد الميتة واما في صوم يوم النحر فلان الصوم مشروع فيه من
حيث انه يوم ولهذا لو نذر ان يصوم يوم النحر صح ولكن يفطر ويقضيه وفي الهداية لو صامه يكون
مؤديا لانه كذلك التزمه غير مشروعة بوصفه وهو الدرهم الزائد في الربوا لان المبادلة لم توجد
فيه ولكن الزائد فرع على المزيد فيكون كالوصف والشرط الفاسد في البيوع الفاسدة لانه
لانه امر زائد ... متقوم فجعله ثمنا بنفسه فيكون الثمن غير معقود ولهذا لو هلك لا ينفسخ
العقد والمقصود من البيع المبيع ولهذا لو هلك ينفسخ فجعل الثمن تابعا وجاريا مجرى الوصف

لتعلق

لتعلق النهي بالوصف لا بالاصل ولا يلزم من قبح الوصف قبح الاصل كما تقرر اي اذا عرفت ان النهي
عن بيع الحر والمضامين جمع مضمون وهو ما في ظهور الآباء والملاقيح جمع ملقوحة وهو ما في ارحام
الامهات ونكاح المحارم مجاز عن النفي هذا جواب عما يرد نقضا على اصلنا وهو ان هذه التصرفات
شرعية والنهي عنها كان ينبغي ان يقتضي مشروعيتها وليس كذلك لان هذه العقود لا ينعقد
اصلا ولا يفيد الملك فاجاب بان النهي عن هذه العقود مجاز عن النفي لان محل البيع والنكاح معدوم
فكان النهي عن هذه التصرفات نسخا لعدم محله اي محل التصرف ولقائل ان يقول ان اراد بالنسخ
الاعدام فقد عرف ذلك من جعله مجازا من النفي فلا حاجة الى التطويل وان اراد به النسخ المصطلح
وهو بيان انتهاء الحكم الشرعي فذلك موقوف على مشروعية هذه الامور قبل النهي وذا غير
معلوم فان قلت انها مباحة بالاباحة الاصلية قلنا لا يتم بهذا المقصود لان رفع الاباحة الاصلية
لا يكون نسخا فان قلت يثبت مشروعيتها بتقرير النبي عم في الابتداء ثم نهى عنه في اول
زمان نبوته قلت انما يتم لو ثبت عليه السلام بوقوعه في زمان نبوته فان قلت قوله والنهي عن بيع
الحر تكرار لانه ذكر فيما تقدم ان بيع الحر قبيح لعينه فلا يكون مشروعا اصلا قلنا ذكر هناك باعتبار
اقسام القبح وههنا باعتبار ما ورد على القاعدة به سؤال وقال الشافعي في البابين اي
في الحسية والشرعية ينصرف النهي المطلق الى القسم الاول اي الى ما قبح لعينه ولا يكون
مشروعا الا اذا دل الدليل على خلافه كالنهي عن القربان حالة الحيض فيكون قبيحا لغيره قولا
بكمال القبح حال اي قائلا بان النهي يقتضي القبح مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال كما قلنا في
حسن في الامر اي قلنا الامر المطلق يقتضي ان يكون المأمور به حسنا لعينه ثمرة الخلاف تظهر في ترتب
الاحكام عليه مثلا الشارع وضع بعض احكام افعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب و
البيع للملك وقد نهى عن ذلك في بعض المواضع فمن جعل المنهي عنه قبيحا لعينه حكم بارتفاع الوضع
الشرعي للتنافي بين الوضع الشرعي والقبح الذاتي فلا يكون صوم يوم العيد سببا للثواب
والبيع الفاسد سببا للملك ومن جعل قبيحا لغيره رتب عليه حكمه لان النهي في اقتضاء القبح لغيره
وهو الثواب والملك

حقيقة تكذيب من قال نهي الشارع لا يقتضي القبح وهي من آثار أبي حنيفة كالمراي كما قال احمد
في اقتضاء العكس حقيقة وكان الغصب وقد معصية وفعلا حرام فلا يكون مشروعا قالا لان كونه مشروعا
يقتضي ان لا يكون حراما لما بينهما من التضاد فلا يصح كونه منهيا عنه مع كونه مشروعا قلنا لا تنافي
بين القبح والمشروعية لتغاير جهتيهما اصلا ووصفا فانه مشروع باصله وممنوع بوصفه لهذا
ان يكون المنهي عنه قبيحا لعينه قال الشافعي لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا لانها نعمة من حيث ان
الاجنبية تصير بالمصاهرة كالامهات في حل الخلوة والمسافرة بها والزنا حرام محض فلا يكون سببا للنعمة
اذ لا بد من المناسبة بين الحكم والسبب جوابه ان الزنا لا يوجب الحرمة قصدا بل بواسطة الولد لانه
جزء من الواطي والموطوءة لكونه مخلوقا من مائهما فحرم الولد عليهما لان الاستمتاع بجزئه حرام فلان
ناكح اليد ملعون ثم تعدى حرمته منه الى فروعه من الابناء والبنات واصوله من الآباء والامهات
فكان كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فاقيم ما يوجب الولد وهو الوطي ودواعيه مقام
الولد كما اقيم السفر مقام المشقة ثم لم يعتبر في السبب كونه حلالا او حراما لانه خلف عن الولد
وهو مبني عن ... بالحل والحرمة وقد يوجد ولد الزنا اصلح من ولد الرشدة فان قلت كان ينبغي
ان تحرم زوجته بعد وجود الوطي حرمة لشبهة البعضية قلت سقطت حرمتها لضرورة النسل ولا
يفيد الغصب الملك يعني اذا غصب شيئا وهلك وقضى بالضمان يملكه الغاصب عندنا وعنده لا وثمرة الخلاف
تظهر في تملك الاكساب ووجوب الكفن ونفوذ البيع له ان الملك نعمة يتوصل بها الانسان الى مقاصد
الدين والدنيا والغصب حرام فلا يكون سببا لها جوابه ان الملك لم يثبت بالغصب قصدا بل ثبت
شرطا لحكم شرعي وهو الضمان لان الضمان شرع جبرا للفائت والفائت ملك المالك في العين اذ
لو لم يثبت لاجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز فانعدام الملك يثبت
شرطا لهذا الضمان فيكون حسنا لحسنه وكما خرج المغصوب من ملك المالك يدخل في ملك الغاصب
ضرورة لانه لا سائبة في الاسلام وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا وهذا الخلاف بناء
على ان الضمان بمقابلة العين عندنا وبمقابلة اليد عنده فلا حاجة الى زوال ملك العين الاصلي

٣٥
فيه اجتماع البدل والمبدل منه ولا يكون سفر المعصية اي سفر الآبق وقاطع الطريق والباغي
سببا للرخصة وهي قصر الصلوة والافطار ونحوه جوابه ان سفر المعصية ليس بقبيح في نفسه بل العصيان
في قطع الطريق ونحو ذلك مجاور له فيكون كالبيع وقت النداء فيصلح سببا للرخصة ولا يملك الكفار
مال المسلم بالاستيلاء اي بالاحراز الى دار الحرب لان الاستيلاء منهم معصية فلا يكون سببا للنعمة
جوابه ان الاستيلاء انما يكون معصية لو وقع على محل معصوم فاذا احرزوا اموالنا الى دارهم
لم يبق محرزة لانها اما بالبدار او بالدار وقد عدما فيكون الاستيلاء منهم على مال مباح فيملكونه فان
قلت هذه المسائل لا تصلح للتفريع لان النهي عن الافعال الحسية والخلاف فيه قلنا المراد
بيان ان النهي يقتضي انتفاء المشروعية سواء كان المنهي عنه شرعيا او حسيا فان قلت ابتداء
الاستيلاء ورد على محل معصوم فلا يفيد زوال العصمة بعده لكن الاحراز حرام والحرام لا يملكه اي لا يحكم
في دفعه بنقض العصمة النص المتواتر لحكم الابتداء في حالة البقاء وكانه يحدث ساعة فساعة كما في الحبس
والشرب في حق الحنث والاستيلاء فصل حتى يصل بعد الادخال في دار الحرب كانه استولى
على محل غير معصوم ابتداء وكذا في العبد بعد الاخراج يملكه حتى يجوز بيعه والا لكن يجب عليه ارسالها
فاذا لم يرسل يجب عليه الجزاء فعلها للحرم واما العام وهو في اللغة بمعنى الشامل وفي الاصطلاح
ما ذكره المصنف آخر من الخاص لانه كالجزء من العام اذ المفرد مقدم على الجمع فانه ما تناول اي لفظ
يشمل بالوضع ثم ذكر الوضع هنا اكتفاء بذكره في الخاص وهذا كالجنس افرادا اخرج به المعين
كزيد لانه لا يتناول الا فردا وافرادا وشيئا الاعداد ايضا كعشرة فانها لا تتناول افرادا بل اجزاء
لان افراد الشيء ما يصدق الشيء على كل واحد منها وآحاد العشرة لا يصدق على واحد منها
انه عشرة فقوله ما يتناول افرادا اجنبيا بل عمت المشترك متفقة الحدود خرج به المشترك لانه
يتناول افرادا مختلفة الحدود وعلى سبيل الشمول احترز به عن النكرة في سياق النفي فانه يتناول
افرادا متفقة الحدود لكن على طريق البدل لا الشمول فاطلاق العام عليها مجاز مثال العام كمسلمين
لافراد مشتركة في معنى المسلم وزيدون لافراد مشتركة في التسمية بزيد وانه اي العام قبل خصوصه

يوجب الحكم قطعا بيانه ولو قطعا اي بحيث ينقطع الشبهة عندنا كالخاص وقال الشافعي هو حجة ليس بقطعي لانه
يحتمل ان يخص كما قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم المراد بالناس الاول نعيم بن
مسعود وبالناس الثاني ابو سفيان واصحابه ومع الاحتمال لا يثبت القطع وقلنا ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان
لازما له حتى يقوم الدليل على خلافه ولو جاز ارادة البعض من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة
ويؤدي الى التلبيس على السامع والتكليف بالمحال والحكم كذا قيل وللخصم ان يقول
لا نم لزوم التلبيس لانه يجوز الاحتمال في رفع القطع من عمومه لا في العمل فان العمل بالعموم انه
واجب مع ذلك الاحتمال عند الخصم ويمكن ان يجاب عنه بان ارادة الخصوص لما كانت محتملة في حق
العمل بالاتفاق سقط في حق العلم بالطريق الاولى لان العلم على القلب والقلب اصل والعمل بالجوارح
تبع له فلما سقط في حق التبع ففي حق الاصل اولى فان قلت خبر الواحد محتمل واحتماله ساقط
في حق العمل دون العلم قلنا احتمال ناشئ من دليل وهو انقطاع بكونه غير متواتر حتى لو ثبت تواتره
زال الاحتمال وفائدة الاختلاف تظهر في وجوب اعتقاد العموم وجواز تخصيصه بالقياس وخبر
الواحد ابتداء فعندنا يجب ولا يجوز تخصيصه وعنده لا يجب ويجوز تخصيصه حتى يجوز نسخ الخاص
بالعام عندنا لكون العام موجبا للحكم قطعا كحديث العرنيين عرنة واد بحذاء عرفات فنسبوا اليها
عرنية وهي قبيلة فنسب اليها العرنيون فسقط ياء النسبة عند النسبة كما يقال في حنيفة حنفي وهو
ما روى انس بن مالك رضي الله عنه ان قوما من عرينة اتوا المدينة فلم توافقهم فاصفرت الوانهم وانتفخت
بطونهم فامرهم النبي عليه السلام ان يخرجوا الى ابل الصدقة ويشربوا من البانها وابوالها ففعلوا فصحوا
ثم ارتدوا فقتلوا الرعاة واستاقوا الابل فبعث رسول الله عليه السلام في اثرهم قوما فاخذوا
فقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم في شدة الحر حتى ماتوا فانها خاص ورد في ابوال
الابل نسخ بقوله عليه السلام استنزهوا من البول لان البول عام يتناول ابوال الابل وغيرها لانه اتى لام
الجنس في مقام التشخص فيحمل على جميعها اذ لا عهد ولو لم يكن العام مثل الخاص لما جاز نسخ الاول
بالثاني وحديث العرنيين متقدم لان المثلة التي تضمنها منسوخة بالاتفاق لانها كانت في ابتداء الاسلام

فان قلت الخاص يحتمل المجاز وبهذا الاحتمال يثبت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال ارادة التخصيص
فكان ينبغي ان يرجح الخاص قلت الاحتمال الغير الناشئ من دليل لا يعتبر واحتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة
له سواء ولا احتمالا مجاز كثيرة لا قرينة لها وفيما اذا اوصى بخاتم لانسان ثم بالفص منه لآخر بكلام
ثم اوصى بالفص خاتمه لانسان آخر ان الحلقة للاول والفص بينهما نصفان لان العام مثل الخاص
في ايجاب الحكم فيثبت المساواة بينهما في الوصية بالفص فيكون الفص بينهما هكذا ذكر شمس
الائمة في زيادات وفخر الاسلام في البزدوي المسئلة من غير ذكر خلاف قال المص في المختصر
ما ذكر في المنظومة والهداية وزيادات قاضي خان من الخلاف فيها في رواية تفرد وهو ان
الفص عند ابي يوسف للثاني سواء اوصى به بكلام موصول او مفصول لان في صحة الوصية
لا تلزم شيئا في حق الموصي بل بعد موته فكان بيان الموصول والمفصول سواء كما في الوصية بالرقبة
لانسان وبالخدمة لآخر وعند محمد رحمه الله الخاتم يتناول الحلقة والفص فكان ايجاب الفص للثاني
تخصيصا له وتخصيص العام انما يصح موصولا فاذا كان مفصولا يكون معارضا لا تخصيصا فيكون
الفص بينهما بخلاف ما ذكر من المسئلة لان الوصية بالرقبة لم تتناول الخدمة ولهذا صح استثناء
الفص من الخاتم ولا يصح استثناء الخدمة من الرقبة اعلم ان الخاتم ليس بعام حقيقة بل الفص
جزؤه ولا يعم اللفظ باعتبار الاجزاء عاما لكنه شبيه بالعام من حيث ان الفص يدخل في اسم الخاتم
ولا يجوز تخصيص قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه المراد به الذكر في حالة الذبح بالاجماع
على ذلك والذكر باللسان بقرينة على والذكر بالقلب يستعمل بغير على كما في المحيط وهذا قرينة
اخرى على كون العام قطعيا معطوف على قوله يجوز فصورة المسئلة من ترك التسمية عامدا حال
الذبح لا يحل الاكل عندنا وعند الشافعي يحل وهو يقول هذا مخصوص من قوله عليه السلام ذكر اسم الله
عليه بخبر الواحد وهو ما روي انه عليه السلام قال المسلم يذبح على اسم الله تعالى سمى او لم يسم وبالقياس على الناسي
فان من نسي اسم الله حالة الذبح يجوز الاكل اجماعا فيلحق به العامد قلنا لا يحل الاكل لانه متفق عنه والنهي
يقتضي التحريم وكلمة ما عامة قطعية في مفهومها فلا يجوز تخصيصها بخبر الواحد والقياس الظني فان قلت

التخصيص فانما يجوز اذا بقي تحت العام ما يمكن العمل به وههنا لم يبق تحت النص الا حالة اليوم المخصوص
بالنسبة الى انه لم يبق النص معمولا به قلت يجوز ان يراد به ما في قراءة كذبح المشركين ولا تقاتلوهم
فيجوز ان المشركين جادلوا المسلمين فقالوا انما تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله فنزلت
الله تعالى الآية واما الجواب ثم وهي حرمة متى وصف يشمل الكل وهو ترك الذكر ثم الحاق العامد
بالناسي غير مستقيم لان الناسي عاجز مستحق للنظر والعامد جان مستحق للتغليظ ومن دخله
كان آمنا يعني لا يجوز تخصيص هذه الآية بالقياس وخبر الواحد صورة المسئلة من كان مباح الدم
بردة او زنا او غيرهما فالتجأ بالحرم لا يقتل فيه عندنا ولا يؤذى ولكن لا يطعم ولا يسقى حتى يخرج
الى الحل فيقتل خارج الحرم ويقتل عند الشافعي لان الجاني قد خص من الآية بقوله عم الحرم
لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم وبالقياس على الطرف فانه لو كان عليه قصاص في الطرف يستوفى
في الحرم فكذا لم يبطل اولى في الجنين فاعلا لها اولى لانهما اي لان قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر
قوله تعالى ومن دخله ليسا مخصوصين فان الناسي غير مخصوص من الآية الاولى لان الناسي
ذاكر فان الشرع اقام كونه مسلما مقام الذكر للعجز كما اقام الاكل ناسيا مقام الصوم والثاني غير
مخصوص ايضا من الآية الثانية بما ذكر من الحديث لانه خبر واحد ولا يصلح ان يكون مخصصا ولئن
سلم انه مشهور فمعناه لا يسقط العقوبة في الآخرة واما الاطراف فانها سلكت مسلك الاموال
والآية تتناول الانفس دون الاطراف لانها في حكم المال والضمير في كان يرجع الى النفس الداخل
دون ماله وطرفه ولقائل ان يقول مع جواز ان لا يطعم ولا يسقى حتى يموت جوعا وعطشا كيف
يثبت عموم الامان فان قلت الاستدلال بالآية مشكل لان ضمير دخله راجع الى البيت لانه
هو المذكور لا الحرم اذ وقع النزاع في الجاني اذا دخل البيت فيصح التمسك بها ويثبت الحكم في الحرم
لعدم القائل بالفصل قلنا اذا استقم ثم انه دخول البيت بعد الامان دون الحرم كما ذهب اليه
بعض اصحاب الشافعي فالالزام بالآية منعقد ولما وصفت بالامن يعم البيت والحرم قال الله تعالى او لم يروا
انا جعلنا حرما آمنا وقال ان الحرم حكم البيت في الامن صار بمنزلة شيء واحد فجاز عود الضمير الى البيت

حسنا ولا نحرم ولهذا قال فيه آيات بينات ولم يقل في حرمه ... ان مقام ابراهيم عم خارج البيت و
ما قيل المراد من مقامه ما قام فيه وتعبد من البيت كله لانه تعالى فسر الآيات بالمقام اذ هو
عطف بيان وليس في كون البيت متعبدا له آيات بل هي ظهور فضيلته في العزة العجاج وغيرها
الى الكعبة فان خصه خصوص لما فرغ من بحث العام قبل تخصيصه شرع في بحثه بعد طرو التخصيص
وهو قصر العام على بعض ما يتناوله عند الشافعي واما عند الحنفية فهو القصر عليه بدليل مستقل
لفظي مقارن احترز بقوله مستقل عن الصفة والاستثناء والشرط والغاية وبقوله لفظي عن العقل
كقوله تعالى خالق كل شيء فانه مخصوص منه كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول المراد من شيء
في قوله تعالى خالق كل شيء المخلوق بقرينة اضافة الخالق اليه فلا يتناوله فكيف يكون مخصوصا بالعقل
وتخصيص الصبي والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل وعن الحس نحو قوله تعالى واوتيت من كل
شيء وبقوله مقارن عن الناسخ ولقائل ان يقول هذا التعريف لا يتناول التخصيص في المرة الثانية
لانه ليس بمقارن فالاولى ان يجعل المقارنة شرطا للمرة الاولى لا داخلا في ماهيته كذا قاله الشيخ
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالمقارن ان لا يعرف تأخر دليل تخصيصه لكن بعيد ... من النبي عم
يمكن ان لا يعرف تأخر دليل آخر في المرة الثانية كما لم يعرف في المرة الاولى والعام اذا قصر على بعض
افراده بغير مستقل يكون حجة بلا شبهة اتفاقا اذا كان المخرج معلوما معلوم او مجهول كالربوا
خص منه قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا لان الربوا لغة هو الفضل ووجد الفضل في البيع بحرام
فقيل وورد البيع يكون نظير المخصوص المجهول وبعد بيان النبي عم الربوا بالاشياء الستة ومجيء
تعليلها يكون نظير المخصوص المعلوم واذا قصر بمستقل هل يبقى حجة قطعية بعد التخصيص ام لا فقيل
من اصحابنا انه لا يبقى قطعيا حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد كما خص الشيوخ والصبيان من قوله تعالى فاذا انسلخ
الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم بقوله عم لا تقتلوا الشيوخ والصبيان بعد
تخصيصه بآية الاستيمان وهي وان احد من المشركين استجارك فاجره لكنه لا يسقط الاحتجاج به
اي بالعام بعد ما خص كما روي ان فاطمة رض احتجت على ابي بكر في ميراثها بعموم قوله تعالى يوصيكم

وان استجارك احد

اتية فيه او لا وكم من ان الكافر والقاتل خصا منه فلم ينكر احد احتجاجه من الصحابة وتعليل الحكم
في حرمانهما الى الاحتجاج بقوله [illegible] ولا نورث ما تركناه صدقة وكآية السرقة
فانه خص منها ما دون ربع دينار [illegible] النصاب والتبيين من غير حرز مخصوص بالاجماع عملا بشبه الاستثناء
[illegible] دليل الخصوص من حيث شبه الاستثناء من جهة الحكم لانه كلا منهما يبين ان المخصوص والمستثنى لم
يدخل تحت الحكم وبشبه النسخ من جهة الصيغة لان كلا منهما مستقل بنفسه فاذا كان المخصوص
مجهولا فجهالته توجب جهالة في الباقي كالمستثنى المجهول فلا يبقى حجة كالمجمل قبل البيان وباعتبار الصيغة يبقى
حجة كما كان لان المجهول لا يصلح ناسخا للمعلوم وجهالته لا تتعدى الى النص لاستقلاله فعملنا بالشبهين
وقلنا يبقى حجة ولا يكون قطعيا وان كان معلوما فباعتبار الصيغة يحتمل التعليل لانه نص مستقل
وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما يتناوله العلة مخصوصا مما يتناوله العام وذلك القدر مجهول
فاوجب جهالة في الباقي وباعتبار الحكم لا يصح التعليل لانه شبيه بالاستثناء وهو لا يقبل
التعليل لانه عدم بالعدم الاصلي اذ يتبين ان المستثنى لم يدخل تحت حكم العام لا انه دخل ثم
خرج والعدم لا يقبل التعليل لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع فالبيع لما ثبت كيف
يتعدى فوقع الشك فيه ايضا فباعتبار الصيغة واحتمال التعليل لا يبقى العام حجة [illegible]
موجبا قطعيا فقلنا يبقى حجة فلا يكون قطعيا فان قيل ينبغي ان يكون العام موجبا قطعيا
فيما بقي تحته اذا كان المخصوص معلوما كما قلتم في التخصيص بالعقل قلت بينهما فرق لان موجب
العقل لا يختلف فيكون معلوما بخلاف موجب التعليل لاحتمال ان يكون العلة غير الوصف
الذي جعل علة فان قلت دليل الخصوص لما اشبه الناسخ والاستثناء وهما لا يقبلان التعليل
فدليل الخصوص بنفسه كيف يقبله قلت المانع صار دليل الخصوص على القول الاول الذي
اعتبر فيه الشبهان جميعا وهو مختار نظير هذه المسئلة وهي في الاستثناء عدم استقلاله وفي
الناسخ عدم خلوه من معنى المعارضة اذ لو علل صار القياس معارضا للنص وفي دليل الخصوص
لم يوجد المانع فاحتمل التعليل فصار كانه اي صار دليل الخصوص على القول الاول الذي اعتبر

فيه الشبهان جميعا وهو مختار فخر الاسلام نظير هذه المسئلة وهي او باع عبدين بالف على
انه بالخيار في احدهما بعينه وسمى ثمنه اي فصل ثمنه صح البيع ويلزم العقد في الذي لا خيار
له لعدم جهالة المبيع والثمن فان قلت كان ينبغي ان يفسد البيع لانه جعل قبول العقد فيما فيه
خيار شرطا فاسدا فيما لا خيار فيه كما جعل ابو ح في بيع حر وعبد عند تفصيل الثمن قبول العقد
في الحر شرطا فاسدا لقبوله في العبد قلنا الحر لم يكن محلا للبيع واشتراط قبوله لم يكن من مقتضيات
العقد فكان شرطا فاسدا وفي مسئلتنا العبد الذي فيه الخيار داخل تحت العقد فكان
اشتراط القبول فيه اشتراطا في المبيع فلا يمنع صحة العقد فان قلت لم لم يجعل ابو ح كل الثمن مقابلا
بالقن كما جعل فيمن جمع بين من يصح نكاحها وبين من لا يصح كل المسمى مهرا لمن يصح قلت لان
العوض في البيع ينقسم على اجزاء المعوض فلو قلنا بوجوب كل الثمن بمقابلة القن لتضرر المشتري
حيث لم يرض بالالتزام هذا القدر من الثمن الا بمقابلة مجموع المعوض بخلاف النكاح فانه لا توزيع
فيه لعدم تجزية الحل وانما تقابل لهما باعتبار المزاحمة فاذا لم يصح نكاح احديهما لم توجد
المزاحمة فلا ينقسم ووجه كون المسئلة نظير دليل الخصوص ان العبد الذي فيه الخيار داخل
في الانعقاد لا في الحكم فمن حيث انه داخل يكون رد البيع بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ
ومن حيث انه غير داخل في الحكم يكون رده بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء ولما كان
له شبهان يكون كالمخصص الذي له شبه بالناسخ وشبه بالاستثناء فرعاية شبه النسخ تقتضي
صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون
بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء اي كونه محل الخيار غير داخل في الحكم تقتضي فساد
البيع في الصور كلها لوجود الشرط الفاسد وهو جعل ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فاعتبر
الشبهين فقلنا ان علم محل الخيار وثمنه صح البيع لانه ان عدم الفساد او وجد تفصيل الثمن لم
يوجد تعيين من فيه الخيار او بالعكس لا يصح لجهالة المبيع او الثمن ففي هذه الصور الثلاث عملنا
بشبه الاستثناء ففي الصورة الاولى يصير المبيع والثمن مجهولين لانه بخروج [illegible] كالاستثناء

البائع

احد العبدين من العقد بابتا ولكن بحصته من الثمن فيصير كانه قال بعت منك هذين العبدين بالف الا حصة
بحصته من الالف وهو باطل فكذا هذا وفي الصورة الثانية يصير المبيع مجهولا فيصير كانه قال بعت
هذين العبدين بالف الا احدهما بخمسمائة وفي الصورة الثالثة يصير الثمن مجهولا وجهالة
الثمن ابتداء تمنع صحة العقد ويصير كانه قال بعتهما بالف الا احدا بحصته من الالف واما الحجة
الاستثناء فهو دون شبه الناسخ لانه لو اعتبر شبه الناسخ فهو في شرط الخيار لانه يكون كالناسخ
المجهول والناسخ المجهول يسقط بنفسه ويبطل فاذا بطل شرط الخيار لزم العقد في العبدين
وهو خلاف ما قصد فان قلت جهالة الثمن طارية بعد صحة التسمية فكان ينبغي ان يجوز البيع كما يجوز
الثمن مع المدبر قلت حق الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل
في العقد والحكم جميعا لانه قابل له في الجملة ثم يخرج فيحدث جهالة الثمن وقيل انه اي العام
المخصوص يسقط الاحتجاج به اي لا يكون موجبا للحكم اصلا بل يجب التوقف الى البيان سواء
كان المخصوص معلوما كقول الشارع اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما
لو قال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم هذا القول الثاني وهو مذهب الكرخي وعيسى بن ابان كالاستثناء
المجهول يعني تمسكوا بان دليل الخصوص يشبه الاستثناء لان كل واحد منهما اي من الاستثناء ودليل
الخصوص لبيان انه لم يدخل تحت الجملة قالوا اذا كان دليل الخصوص مجهولا فجهالته توجب جهالة
الباقي وان كان معلوما يكون معلولا لاستقلاله وكون الاصل في النصوص التعليل فلا يدرى
كم فرد من افراد العام خرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولا ايضا فصار اي الدليل الخصوص مثل هذا
القول كالبيع المضاف الى حر وعبد بثمن واحد فانه باطل لان الحر لم يدخل تحت الايجاب لكونه
غير محل فصار العقد واردا على العبد ابتداء بحصته بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة
الحر بعد ان يفرض عبدا وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع فيه بقوله بثمن واحد لانه لو فصل الثمن
بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة يصح في العبد عندهما خلافا لابي ح رحه وقيل انه اي العام بعد
الخصوص يبقى كما كان قبل الخصوص من كونه قطعيا او ظنيا على اختلاف المذهبين اعتبارا بالنسخ

لان كل واحد منهما اي دليل الخصوص والناسخ مستقل بنفسه بخلاف الاستثناء فانه غير مستقل
وصف غير قابل للتعليل ثم الدليل ان كان مجهولا يسقط بنفسه لان المجهول لا يصح ان يكون معارضا للمعلوم
فيبقى العام على ما كان قبل الخصوص وان كان معلوما لم يكن محتملا للتعليل كما ان الناسخ ليس محتملا له
فصار كما اذا باع عبدين بثمن واحد وهلك احدهما قبل التسليم الى المشتري يبطل البيع في الهالك لفوات
التسليم ويصح في الباقي بحصته لان الجهالة حصلت بامر عارض فكان كالنسخ لان هلاك احد العبدين بعد
تمام العقد كنسخ البيع فيه لانه يرفعه بعد ثبوته كما ان الناسخ يرفع المنسوخ بعد ثبوته والقول
الرابع وهو مذهب عامة الاصوليين ولم يذكره المص هو ان دليل الخصوص ان كان مجهولا كان حكمه
الكرخي وان كان معلوما فكالاستثناء لا يقبل التعليل فكذا دليل الخصوص فيبقى العام على ما كان عليه من القطع
والجواب عن كلا الفريقين ان فيما ذكرتم ايفاء لا باحد الشبهين واهمالا للاخر وليس لاحد الشبهين اولى
من الاخر فالعمل بكليهما اولى وعلى القول الرابع تمام الاستثناء الا يقبل التعليل لكونه غير مستقل بخلاف
المخصص والعموم اما ان يكون بالصيغة والمعنى اي بكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا
لا غير اي بكون اللفظ مفردا موضوعا للجمع كرجال مثال للعام صيغة ومعنى وكذا نساء وان لم
يكن من لفظه مفرد سواء كان جمع قلة او كثرة ومعرفا او نكرة هذا اختيار شمس الائمة وفخر الاسلام
وتبعهما المص الا ان العموم في جمع القلة من الثلاثة الى العشرة وفي الكثرة منها الى الكل فان قلت العام
عندك قطعي الدلالة فيما يتناوله اذا لم يوجد المخصص والجمع المنكر يحتمل الكل والواحد من المجموع من
المجموع من الثلاثة الى غير النهاية فلا يحصل القطع بالحكم فيما يتناوله لانه ليس شاملا للجميع فضلا من القطع
وايضا كل عام يحتمل التخصيص الاستثناء وهذا ليس كذلك قلت لا نم عدم تناوله بل يحمله
على الجميع قطعا عند عدم المانع سلمنا ذلك لكن القول بكونه قطعي الدلالة انما يكون في العام المتفق عليه
وهذا عام مختلف فيه فلا يكون موجبا قطعيا كموجب العام الثابت بطريق الاحاد وقد صرح
الامام فخر الاسلام بان الجمع المنكر يحتمل التخصيص الى الثلاثة وكذا قال الزمخشري في بحث جمع
الصفة انه يجوز الاستثناء في الجمع المنكر وقوم مثال للعام بمعناه وصيغته مفرد ولهذا يثنى

ويجمع فيقال قوم واقوام فان قلت لفظ الجمع يثنى ويجمع فيقال رجالان ورجالات قلت هذا شاذ وغيره
ان القوم يثنى ويجمع من غير شذوذ وهو يتناول الجميع احادا لا الكل واحد فلو قال القوم اكرم
دخل هذا الحصن فله كذا فدخل واحد لا يستحق شيئا فان قلت اذا لم يتناول فكيف يصح استثناء
الواحد من القوم في قولك جاءني القوم الا زيدا قلت من حيث ان جمع الجموع يتبدد الى كل واحد
حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح استثناء الواحد منه كما في قولك
يطيق دفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح ان يقال عندي عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة
زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الاحاد بل على المجموع ومن وما يحتملان العموم اذا قلت في الشرط
من زارني فله درهم فكل من زاره يستحق العطاء واذا قلت في الاستفهام من في هذه الدار
فيقال زيد وبكر وخالد ويعد من فيها الى آخرهم واذا قلت في الخبر اعطي من زارني درهما يستحق
كل من زاره العطية والخصوص في بعض مواضع الخبر كما اذا قلت زرت من اكرمني وتريد واحدا
بعينه هكذا افسره بعض الشراح ولقائل ان يقول من قد يكون خاصا اذا كانت للشرط كما في قوله
من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا على ما نقل من السير الكبير والاولى ان يقال احتمال
العموم والخصوص ثابت في الجميع اما في الخبر فظ واما في الشرط فلما نقلنا من المسئلة واما في
الاستفهام فلان المستفهم يقول من في الدار يريد واحدا او الاصل فيهما العموم يعني الاكثر شيوع
في استعمالهما العموم ومن في ذوات من يعقل يعني وضع من لان يستعمل في ذوات من يعقل لقوله
من قتل قتيلا فله سلبه فان قلت يحتمل ان يكون هذا العموم صيغته وهو القتل قلت انه خبر من
الاجتهاد وبعض التابعين لم يكن من اهله ومع ذلك فهموا منها العموم كما انه لو وضع ما لا
يستعمل في ذوات ما لا يعقل حتى لو قيل ما في الدار كان جوابه ان يقال شاة او فرس ولا يصح
ان يقال رجل او امرأة فان قلت اذا كانا مختصين من وما فالمعنى للموضوع لما قلت وضعا مبهمة
في ذوات من يعقل وما لا يعقل وهذا المبهم لا وجود له في الخارج الا في ضمن خاص او عام واذا قال
من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤوا عتقوا هذا متفرع على كون من عامة فان قلت كلمة من

عامة وكلمة من في قوله من عبيدي قرينة الخصوص لان من للتبعيض فكان ينبغي ان يعمل بهما كما عمل
ابو حنيفة في قوله من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه وقال لا يكون له ان يعتق الكل بل يعتقهم الا
واحدا قلت كلمة من في قوله من عبيدي للبيان دون التبعيض فحمل على البيان بخلاف قوله من شئت
من عبيدي لان المشيئة اضيفت الى خاص فلا تدل على تأكيد العموم فوجب العمل بهما كذا قال الشراح
لكنه ليس بصحيح لان قوله من شاء انه يفعل عام مع ان المشيئة مستندة الى خاص وهو
قيل الاولى ان يقال في الفرق ان من تحتمل التبعيض والبيان فالتبعيض متيقن على التقديرين في
من شاء من عبيدي امكن العمل بعموم من وتبعيض من وان كان للبيان لانه تعالى علق كل واحد
مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدي لان المخاطب
لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية فان قلت هذا انما على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة
واما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا
من العبيد قلت تعلق المشيئة بالكل على الانفراد باطن لا اطلاع عليه والظاهر انه تعلق بالكل
ولقائل ان يقول البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المباينة للكل لا البعضية التي هي
اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه ونحن لا نسلم ان التبعيض متيقن وان قال لامته ان كان ما
في بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان الشرط ان يكون جميع ما في البطن
غلاما هذا متفرع على كون ما عامة فان قلت على هذا يفهم من قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر وجوب
قراءة جميع ما تيسر وليس كذلك قلنا بناء الامر على التيسير دل على ان المراد تيسير بعض الافراد لا
هذا الاجماع بطلب ما تيسر وما يجيء بمعنى من كما في قوله تعالى والسماء وما بناها اي ومن بناها
مجازا اليه اشار صاحب التسهيل بقوله وما في الغالب لما لا يعقل والغلبة علامة الحقيقة وكذا
بمعنى ما كان في قوله تعالى فمنهم من يمشي على بطنه وليدخل ما في معناه من يعقل هذا بيان مواضع استعمال
ما ايضا اي كما تستعمل في ذوات ما لا يعقل يقول ما زيد فيقول في جوابه الكريم او الفاضل وكل
على سبيل الافراد كل يكل مع عامة بعضا ما ودون صيغتها بعض يراد الكل واحد من افراد النكرة التي اضيفت

الى بعضها كل كانه ليس معه غيره فيتناول كل على الاحاطة ومن تجب الاستغراق لانها لازمة الاضافة
والمضاف اليه اما ان يكون اسما فتوجب اي الاسماء ولهذا اي قال كل امرأة اتزوجها فهي طالقة تعم
الافراد وتحنث بتزوج كل امرأة ولا تعم الافعال حتى يقع الطلاق فالمرة الثانية على امرأة وحج
ونحو دخلت كل على المنكر اوجبت عموم افراده كما قلنا وان دخلت على المعرف اوجبت عموم
اجزائه حتى فرقوا بين قولهم كل رمان ماكول وكل الرمان ماكول بالصدق اي بصدق الاول
لان جميع افراده ماكول والكذب اي بكذب الثاني اذ قشره غير ماكول ولهذا قال في الجامع
الكبير لو قال انت طالق كل تطليقة يقع الثلث ولو قال كل التطليقة يقع واحدة فاذا وصلت
بما اي كلمة كل بكلمة ما اوجبت عموم الافعال لان كلا لازم الاضافة والفعل لا يقع مضافا اليه
فتدخل ما المصدرية ليصح ان يكون مضافا اليه ويكون المصدر بمعنى الوقت فمن قوله كلما
تزوجت امرأة فهي طالق كل وقت يقع مني التزوج فتطلق في كل التزوج ولو بعد زوج آخر
ويثبت عموم الاسماء فيه اي في كلما ضمنا كعموم الافعال في كل اي كما يثبت عموم الافعال
ضمنا في كل من ضرورة عموم الاسماء قصدا وكلمة الجميع وهذه من العام معنى توجب عموم الاجتماع
اي توجب احاطة الافراد على سبيل الاجتماع دون الانفراد حتى اذا قال جميع من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا في المغرب النفل بفتحتين ما ينفله الغازي اي يعطاه زائدا على
سهمه فدخل عشرة معا ان لهم نفلا واحدا بينهم جميعا اي يكونون مشتركين فيه فان دخلوا فرادى
كان النفل للاول لان الجميع يحتمل ان يستعار بمعنى الكل لان كلا منهما للاحاطة والشمول فيجعل بمعنى
الكل عند تعذر العمل بحقيقته فان استحقه الجماعة بالدخول اولا فالواحد اولى لان الجلادة فيه اعلى
اعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بحقيقته
ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه واجيب عنه بان ليس المراد كليهما بل احدهما
لان الشرط وهو الدخول اولا لا يوجد الا في واحد او اكثر فان وجد في الاكثر يعمل بحقيقته وان
وجد في واحد يعمل بمجازه ولا يلزم الجمع لانه لو تصور اجتماعهما ولقائل ان يقول امتناع الجمع انما هو

بالنظر

٤١

بالنظر الى الارادة ومادة النقض ان يصح الحمل تارة على حقيقة الجميع وتارة على مجازه ولا يصح في
الارادة الا ان يثبت الحكم على تقدير وقوع كل واحد وهنا كذلك فالقول بان الجميع هنا
ليس في معناه الحقيقي للقرينة المانعة من ذلك وهو ان هذا الكلام ذكر للتشجيع على الدخول
اولا وليس مستعارا بمعنى كل واحد حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة
على ذلك بل هو مجاز عن السابق في الدخول واحدا كان او جماعة فيكون للجماعة نفل واحد
كما للواحد عملا بعموم المجاز وفي كلمة كل حتى اذا قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله من
النفل كذا فدخل عشرة يجب لكل رجل منهم النفل التام لانها للاحاطة على سبيل الافراد
فاعتبر كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وهو الاول في حق من تخلف من الناس
ولم يدخل فلو دخل عشرة فرادى كان النفل للاول خاصة لانه الاول من كل وجه
فسقطت من كلمة كل الاحاطة لانها يحتمل الخصوص وفي كلمة من حتى اذا قال من دخل هذا
الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل عشرة بطل النفل لان الاول اسم لفرد سابق فلما
قرنا بمن سقط عموم من لان الاول محكم لفرد السابق فحمل المحتمل على المحكم فلم يجب النفل الا لواحد
متقدم ولم يوجد فيبطل فان قلت في صورة كل من دخل اعتبر كل من الداخلين اولا بالنسبة
الى من تخلفه لم لم يعتبر هكذا في صورة من دخل قلت لان في قوله من دخل يمكن حمل الاول
على معناه الحقيقي وفي صورة كل من دخل لم يمكن لان لفظ كل داخل على من فيقتضي التعدد في
المضاف اليه والاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة
الى المتخلف فان قلت هذا يقتضي انهم اذا دخلوا فرادى يستحق كل منهم النفل لدخوله تحت
عموم هذا المجاز قلت قيد عدم المسبوقية بالغير مراد في دخولهم فرادى فلا يصدق الا على
الاول خاصة والنكرة في موضع النفي تعم لما فرغ من بيان العام معنى شرع في بيان ما يدل بدليل
خارجي والعموم يكون تارة على سبيل الوجوب وذلك اذا دخل النفي عليها وتعين من الاستغراق
نحو لا رجل في الدار فانه لنفي الجنس وتارة على سبيل الجواز وذلك اذا لم تتعين من الاستغراق

ويكون النفي واحد من الجنس وهذا القسم ظاهر في العموم كقوله تعالى لا ريب فيه ولا خلة فيه نظر لان
نكرة بلا كما في قولك ما رأيت رجلا بل رجلين والدليل عليه الاجماع على ان كلمة لا اله الا الله
كلمة التوحيد ولو كان في النكرة للعموم ومن قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
بعد رد ما قاله اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن هذا الكلام مفيدا للعموم و
السلب الكلي لما كان الايجاب الجزئي ردا عليهم لان السلب الجزئي لا ينافي الايجاب الجزئي وفي الاثبات
تخص لان النكرة تدل على فرد ولم يقترن بها ما يوجب العموم اي النكرة المثبتة مطلقة فقيل
المطلق هو الدال على الماهية من غير دلالة على الوحدة والكثرة والنكرة دالة على الوحدة فالنكرة
مطلقة قلنا لا فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح الاصوليين وتمثيلهم المطلق بالنكرة في كتبهم
بعدم الفرق بينهما وعلى تقدير الفرق يمكن ان يقال لم يرد المص بالمطلق ههنا ما هو المصطلح اذ لو
اراده لقال لكنها مطلق لان اللام لا تدخل على المطلق المصطلح لانه صار نكرة فخرج من الوحدة
بل اراد من المطلقة ما يراد في النكرة وهو الدال على فرد غير معين وهذا التخصيص في قوله تعالى
ان يقول نفل خالت في احتمال الاعراء التكرار لانه يشتمل على المصدر وهو نكرة في موضع الاثبات
وهي توجب الخصوص على احتمال العموم ونقلوا عنه ههنا انها توجب العموم فان نحو النقلانيا
والكذب احد ما تمسك بعد قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه فان الشيء نكرة شامل لجميع الاشياء
لشمول قدرة الله تعالى جميعها جوابه ان انما في قوة النفي والاثبات معناه ليس قولنا لشيء لو اردناه
الا قولنا كن وما قال بعض الشارحين سمى المطلق عاما على اصطلاح المنطقيين فظن علماؤنا
انه اراد به اصطلاح الاصوليين وشنعوا عليه فلا يخفى ضعفه حتى قال بعموم الرقبة المذكورة
في الظهار اي كفارة الظهار في قوله تعالى فتحرير رقبة حتى خصت منها الزمنة والمجنونة والعمياء
والمدبرة بالاجماع ولولا انها عامة لما خصت فتخص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل قلنا
ان اردت من العموم انها عامة على سبيل البدل فلا نزاع فيه وان اردت بالتناول على سبيل
الاجتماع فهو فاسد اذ لو كان كذلك لزم ان لا يخرج عن العهدة الا باعتبار كل الرقاب وانما عدم
الرقبة

جواز الزمنة ونحوها فلعل ما ذهبنا الى التخصيص بل لانها ... الرقبة اسم للعبد كما نقلناه
انه كذا في الصحاح فلم يتناول الزمنة واما عدم جواز المدبر خلافا للشافعي فانما هو
... على مذهبنا الامام ... بان اسم الرقبة يطلق على العبد ... الكاملة
ولو كان اسم الرقبة للعبد مجازا لكان ... مجازا ... بانهم اجازوا ... مطلق العبد
في التكفير ولم يجوز الاخرس وكيف يرجو الخلاص من هذا الخبط ... الى هنا كلامه ... يمكن
ان يجاب عنه بانه ليس مرادهم من ذلك انها حقيقة في الكامل مجاز في القاصر بل هي حقيقة فيهما
ان يتناول الكامل مقتصرا عليه من جهة ان المطلق ينصرف الى الكامل ...
فالاخرس جنس المنفعة وهو النطق معدوم من وجه ... مطلق ...
جنس المنفعة لوجود ... لو قطعتا لا يجوز ... الاخرى ... فانه جنس المنفعة وهو التكلم
فلا يندرج تحت المطلق واذا وصفت النكرة في موضع الاثبات بصفة عامة تعم فان قلت
مقتضى الوصف التخصيص والتقييد سواء كان في النفي او الاثبات فان قولك ما رأيت رجلا عالما
فكيف يعم بالصفة قلت المراد بالعموم العموم في الجملة وذلك لا ينافي الخصوص من وجه فان
النكرة الموصوفة خاصة بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد
ما يوجد فيه ذلك القيد وعموم الصفة ... فان كل فرد من افراد نوع الموصوف ...
ان يختص بواحد فان قلت لم جعل الموصوف عاما بعموم ... قلت الموصوف ...
قابل للعموم لجزئيته وهو محتمل له والصفة محكمة في كونها عامة فحمل المحتمل على المحكم اولى وذكر في
شرح المغني الهندي ان عموم النكرة الموصوفة بصفة عامة على سبيل البدل دون الشمول
الى هنا كلامه وفيه نظر لان عموم البدل في النكرة حاصل قبل الاتصاف فلو كانت بعد ذلك
لكان الوصف لغوا ولكنه ... بالاتفاق كقوله والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا فان له ان يكلم
بجميع رجال الكوفة ولو قال الا رجلا بدون الصفة ليس له ان يتكلم الا بواحد سواء كان من الكوفة
او غيرها حتى لو تكلم باثنين يحنث والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه فانه لم يصر موليا لان المستثنى

يوم ويخرج بسبب الضرب فان يمكث الضرب في كل يوم ولو قال الا يوما فالصفة غير موجبة للعموم لانه
يوم واحد يعد بسبب الشمس فيه ذلك اليوم فتبقى الصفة بكونها عامة لانها لو كانت خاصة كما
اذا قال والله لا اضرب رجلا وبذلك لا تعم الحكم ان هذا الاصل اكثر الوقوع بحسب اقتضاء المقام
والا فالنكرة قد تعم بدون الصفة كما في قولنا تمرة خير من جرادة وقد تخص بالصفة كما اذا قال
والله لا اتزوج امرأة كوفية بل تتزوج امرأة واحدة ومثل قولك لقيت رجلا عالما قيل هذا
الحكم مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وتحقيقه عموم النكرة بعموم وصفها اكثر
اذا كانت موصوفة فالاستثناء يكون بصفة النوع واذا كانت غير موصوفة فالاستثناء
يكون باسم قبلها اول واحدا ولهذا اي ولكون النكرة تعم بالصفة العامة قال علماؤنا اذا
قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه معا او متفرقا انهم يعتقون كلهم وان قال اي عبيدي
ضربته فهو حر وضرب المخاطب الجميع لم يعتق الا الاول لعدم المزاحم او واحد منهم والخيار
المولى في تعيينه المراد من النكرة هنا ما فيه ابهام اعم من النكرة الاصطلاحية ومن المعرفة الغير
المعينة كقولهم المرأة التي اتزوجها طالق ووجه الفرق ان اي وصف في الاول بالضرب وهو عام
وفي الثاني قطع عن الوصف لانه اسند الضرب الى المخاطب لا الى النكرة التي تناولها اي وهذا
الفرق مشكل لانه ان اريد بالوصف النعت النحوي فلا نعت في الصورتين لان الجملة صلة
او فعل شرط لاتفاق النحاة ان اي هنا موصولة او شرطية وان اريد به الوصف من
جهة المعنى فهو موصوفة في الصورتين لانها كما وصفت في الاول بالضاربية وصفت
في الثاني بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم الا يرى انه يوما فيما
اذا قال والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه كان عاما بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم
دون يوم اجاب عنه صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع
قيام الوصف بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة فيجوز ان يصير اليوم عاما بوصف
ايضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر اثره بالتعميم بخلاف المفعول فيه

فانه

فانه تصريح به وقصد وصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفي الفاعل لم يوجد تصريح
صفة اضافية لما تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار
وصف له ولا امتناع في قيام الاضافة بالمتضايفين والمتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود
والى المفعول فيه في الوجود والتعلق بالاول اشد فان المفعول به هنا انما هو عن جهة الصفة
بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل ايضا ضروري فينبغي
ان لا يظهر اثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها ويمكن ان يقال في الفرق ان
ثبوت هذا العموم ليس بوضعي بل مستفاد من خارج وفي الصورة الاولى لما علق العتق على الضرب
الذي لان الطبيعة مجبولة على الخلاص من الرقية فاعتبر العموم وفي الصورة الثانية علق
العتق بضرب المخاطب والانسان قلما يسعى في اذى غيره فحال الغير على العموم بل يسعى واحدا لانه
الاصلية الى ذلك والانسان مجبول على الامساك لان اصله التراب ومنه يبس ويبقى والله اعلم
وكذا اي كالوصف العام في افادة العموم اذا دخلت لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بمعنى العهد
اوجبت العموم اي لعموم الجنس هو مختار صاحب التقويم وفخر الاسلام فيحتمل الكل والادنى بطريق الحقيقة لوجوده
الحقيقة فيهما لكن هذا الاطلاق ينصرف الى الادنى لتيقنه ويحتمل الكل بدليله فاذا حلف لا يتزوج التاج حنث بتزوجه
امرأة اعترض عليه بانه يلزم ان لا يصح الاستثناء من الرجال واللازم منتف اجماعا وبانه يلزم
في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يلزم ان يكون بيانا تغييرا لاحد المحتملين وقد اجمعت الائمة
انه تأكيد وبان المعرف باللام ان كان عاما ينبغي ان يتناول الكل هذا الاطلاق محتملا لما دونه
كما هو موجب سائر الفاظ العموم وان لم يكن عاما لا يصح عده من دلائل العموم قال الشيخ عبد العزيز
لم يتضح لي سر هذه المسئلة واختار قول جمهور الاصوليين وعامة اهل اللغة وهو انها تفيد
عموم الاستغراق سواء كانت داخلة على المفرد او جمع لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام وان كان
بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة اولى من حمله على تعريف جنس فان الفائدة جديدة انما
تعريف العهد او استغراق الجنس وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض انواع الجنس

بحث النكرة والمعرفة

خارجا او ذهنا فحمل اللام على ذلك الجنس اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن واذا لم
يحتمل العهد فالاستغراق متيقن وهذا معنى اللام في قوله تعالى والسارق والسارقة وقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر على الاستغراق بالاجماع الا ان يدل القرينة على ان اللام لتعريف الماهية كما في قولنا
الانسان حيوان ناطق او على ان البعض مراد كما في قولنا لا اتزوج النساء لان المحال تدل على ان
تزوج نساء العالمين غير ممكن فصرف الى الاقل المتيقن حتى يسقط اعتبار الجمعية اذا دخلت
اللام على الجموع عملا بالدليلين يعني لو بقي الجمع على جمعيته يبطل معنى التعريف بالكلية اذ لا عهد في
الجنس الجموع ليحمل اللام عليه ولا يمكن حمله على تعريف الماهية لان الجمع وضع للافراد
فيحمل على الجنس مجازا لان اللام للتعريف والمحلى بلام الجنس كالنكرة في المعنى كقوله تعالى كمثل الحمار
يحمل اسفارا فاذا حمل على الجنس لم يبطل معنى الجمعية بالكلية اذ في الجنس معنى الجمع من وجه
وان لم يكن مقصودا لان كل الجنس له افراد خارجا او ذهنا وكان اعتبار الجنس اعمالا
فيه جمعا بين المعنيين فيحنث بتزوج امرأة اذا حلف لا يتزوج النساء فان قلت لم لا يحمل
اللام للاستغراق لجميع الجموع قلت لو حمل عليه لكان اقل افراده ثلثا ولا يتناول الواحد والاثنين
وليس كذلك لان عدم الحل في قوله تعالى لا يحل لك النساء لا يختص بالجمع بل يتناول الواحد
فعلم ان عمومه عموم الجنس والنكرة اذا اعيدت لما ذكر النكرة وافادتها العموم اردفه ببيان حكم
النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كقوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول واذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لانها لو صرفت
الى الاولى لتعينت نوع تعين فلا تبقى نكرة والغرض خلافه كاليسرين في قوله تعالى فان مع
العسر يسرا ان مع العسر يسرا والمعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى كالعسرين
فيه وهو معنى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين قال فخر الاسلام ثم جعل الآية من هذا القبيل
نظر لانها لا يحتمل هذا المعنى كما لا يحتمل قولنا ان مع الفارس رمحا ان يكون معه رمحان بل هذا من
من باب التأكيد فان قلت اذا حمل على التأكيد فما وجه قول ابن عباس قلت كانه قصد باليسرين

ما في قوله يسرا من معنى التفخيم فكانه قال يسر الدارين وذلك يسران في الحقيقة واذا اعيدت
نكرة كانت الثانية غير الاولى لما ذكرنا انها لو كانت عين الاولى لتعينت نوع تعين فلا
تبقى نكرة والغرض خلافه واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن
والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض
اله وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب انزلناه الى قوله ان تقولوا
انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وانزلنا
اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله
تعالى انما الهكم اله واحد وما ينتهي اليه الخصوص اي المقدار الذي يصح انتهاء التخصيص اليه نوعان
احدهما الواحد فيما هو فرد بصيغته اي ذلك في العام الذي يطلق على الواحد وما فوقه كالطائفة
وما ومن واسم الجنس المعرف باللام او ملحق به اي فيما هو ملحق بالعام الذي صيغته فرد كالمرأة
والنساء والرجال ونحوها من الجموع المعرفة باللام الملحقة باسم الجنس المفرد والثلثة
اي النوع الثاني الثلثة فيما كان جمعا اي ذلك في العام الذي يكون جمعا صيغة ومعنى كرجال
وعبيد او معنى لا صيغة كقوم ورهط فانه يجوز تخصيصه الى ان يبقى الثلثة لان ادنى الجمع ثلثة
باجماع اهل اللغة لانهم اجمعوا على ان الالفاظ ثلثة اقسام احاد وتثنية وجمع ولكل واحد صيغة
على حدة وقال بعض اصحاب الشافعي ومالك اقل الجمع اثنان كقوله تعالى هذان خصمان اختصموا
ان يقال المراد طائفتان خصمان وقوله عم الاثنان فما فوقهما جماعة محمول على المواريث وهذا جواب
عن تمسكهم بهذا الحديث لان للبنتين الثلثين كالبنات ثبت هذا الحكم بقوله تعالى فان كانتا اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك وثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين الآية ان ليس فوق
الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاختين حكم الجمع في الاحجاب وكذا كان للاختين الثلثان
مع ان قرابتهما قرابة مجاورة فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قرابة جزئية كان اولى
والوصايا كما اذا وصى بالثلث لاخوة زيد وكان له اخوان فهو لهما بالاجماع لان الارث والوصية

نافلة وهو بعد الموت فكانت الاولوية تبعا لها ثم كما يعد النوافل في قوله انقص او على الحديث فيقدم الامام
لان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلث لان الراوي غفل فيه بجماعة وانه على ما ذكر المتقدم
مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغة والتقدم سنة كون المصلي جماعة لا سنة كون المقتدي
جماعة مطلقا فالجمع بحيث يشترط له الثلاثة اذ انه تلك سوى الامام بدليل قوله ثم كلمة الجمع
المشترك اي المشترك بحد لان المفهوم منه مشترك والصيغة مشترك فيها فما يتناول افرادا اراد
منه الافراد حين فصاعدا ليتناول القرء فانه مشترك بين المعنيين مختلفة الحدود احترز به عن
العام على سبيل البدل احترز به عن الشيء فانه يتناول افرادا مختلفة الحقيقة لكن على سبيل
الشمول من حيث انها مشتركة في معنى الشيئية وهو الثابت في الخارج وله اعتباران اعتبار
من حيث الموجودية واعتبار من حيث اختلاف الافراد فباعتبار الاول مشترك معنوي وهو مختار
فخر الاسلام وباعتبار الثاني مشترك لفظي كالقرء وهو مختار صاحب التقويم وكذا القول في الجمع
فعلى هذا يلزم ان يكون المراد من قوله في العام منتظمة الحدود احد الامرين اما ان يتناول
اللفظ افرادا باعتبار معنى وذلك منتظمة الحقائق او يتناول افرادا باعتبار معنى ولكن الافراد
مختلفة الحقائق كالقرء يعم الثلثة وفيه الموضوع للحيض والطهر وحكمه التوقف فيه اي في المشترك
من غير اعتقاد حكم معلوم منه حتى يقوم الترجيح لاحدهما بشرط التأمل فيترجح بعض وجوهه للعمل به
اي بالمشترك كما تأمل علماؤنا في لفظ القرء فوجدوه دالا على الجمع كما يقال قرأت الشيء اي جمعته
وعلى الانتقال ايضا كما يقال قرأ النجم اذا انتقل وكلاهما موجود في الحيض لانه هو الدم المجتمع في الرحم
ومنتقل من الطهر الى الحيض لانه هو الاصل والحيض عارض كذا قاله الشراح ولقائل ان يقول
هذا الاستدلال انما يستقيم اذا كان القرء بمعنى المفعول واما اذا كان بمعنى الفاعل اي الجامع
على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق به وكذا الانتقال كما يكون من الطهر الى الحيض
يكون من الحيض الى الطهر لا يقال الطهر اول المنتقل عنه فكان اولى بهذا الاسم لان المراد من الطهر
الشرعي وهو لا يكون اول المنتقل عنه لانه قضى على الحيض فان قلت اذا ثبت الرجحان حيث احمل

بحث المشترك

التركيب لا يكون مشتركا لان المشترك ما لا يكون رجحان لاحد معنييه على الآخر لغة قلت القرء
اسم جامد ليس بمصدر ولا صفة لانه اسم للدم او الطهر وانما ذكر كونه في الاصل مصدرا
بمعنى ... اي بمعنى الجمع انما يكون بالتأمل وهو لا يمنع كون المشترك مشتركا في الدلالة والاولى ان
يستدل على كون القرء الحيض بقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم الآية فرض عدة
الآيسة باليأس من المحيض دون الطهر فعلم ان المراد في الاصل هو الحيض ولا عموم له اي للمشترك
عندنا يعني لا يستعمل المشترك في اكثر من معنى واحد وقال الشافعي يجوز ان يراد من المشترك كلا معنييه
عند التجرد من القرائن ولا يحمل على احدهما الا بقرينة فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم
مختلف الحقيقة وفي محل النزاع ارادة كل واحد من معنييه على ان يكون مرادا وهما اي للحكم وانكانا
كليهما فغير جائز اتفاقا والفرق بينهما ان في اعتبار المعية يعتبر كل واحد من معنييه جزء المعنى وفي عدم
اعتبارها يعتبر كل واحد كانه هو المعنى بتمامه مثاله قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فالمثل مشترك
بين المثل صورة وبين المثل معنى وهو القيمة عند ابي حنيفة ومحمد والشافعي المثل صورة لانه ابعد
من المثل المعنى عند المماثلة وابو حنيفة وابو يوسف المثل معنى لانه مراد فيما لا مثل له صورة
بالاجماع فلو اريد المثل صورة يلزم تعميم المشترك وهذا انما يلزم محمدا لا الشافعي لانه متمسكا
بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي والصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
فتعين ارادة المعنيين جوابه منع كون الصلوة مشتركا بين الرحمة والاستغفار لانه لم يثبت
من اهل اللغة بل حقيقة في الدعاء وههنا لم يمكن ان يحمل على الدعاء فحمل على العناية بشأن
النبي واظهار الشرف مجازا اطلاقا للملزوم على اللازم اذ الاستغفار والرحمة يستلزم
الاعتناء وههنا قاله قوام الدين الاتقاني في شرح المنار بان تقدير الآية ان الله يصلي
وملائكته يصلون فلا يجمع المشترك فاسد لانه حذف بلا دليل اذ يصلون لا يصلح ان يكون
دليلا على يصلي لانه ليس بمعنى يصلون ولهذا لا يقال زيد وعمرو يضرب بمعنى زيد يضرب
وعمرو يضرب اذا كان المراد من احدهما الضرب في الارض اي السفر ومن الآخر استعمال

آخر فتقرب فلان لفظ المشترك اما ان يستعمل في المجموع بطريق الحقيقة او بطريق المجاز والاول
غير جائز لانه غير موضوع للمجموع باتفاق ائمة اللغة وكذا الثاني اذ لا علاقة بين المجموع وبين كل
من المعنيين قال صاحب التوضيح لانه يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في المعنى الحقيقي وهو كل واحد
منهما والمعنى المجازي وهو المجموع فان قلت معنى عموم المشترك ان كل واحد من المعنيين مراد منه
لا انه جزء من المجموع فلا مجاز فيه قلت الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى بحيث لا يراد به غيره عند
الاستعمال فاعتباره عند هذا المعنى يوجب ارادته خاصة واعتباره عند الآخر يوجب ارادته
خاصة فيلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد في حالة واحدة وهو باطل فلا بد ان يكون بين المعنيين
علاقة ويراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسبه فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز
ولقائل ان يقول الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عند القائلين بعموم المشترك فلا يكون حجة عليهم
ويقول كل واحد من المعنيين موضوع له من غير شرط الانفراد والاجتماع يستعمل تارة في احد المعنيين
من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعمال فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس الموضوع
له فيكون حقيقة ويقول معنى تخصيص اللفظ بالمعنى جعل اللفظ منفردا لذلك من بين الالفاظ كما
يقال اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة فلا يوجب ان لا يراد باللفظ المعنى الآخر واما المؤول
فما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأي اعترض عليه بان تقييد حد المؤول بقوله من
المشترك وبقوله بغالب الرأي ليس بصحيح لانهما ليسا بلازمين للمؤول لوجوده بدونهما فان
الخفي والمشكل والمجمل اذا زال خفاؤها بدليل ظني كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وكذا
والنص اذا احتملا بعض وجوهها يصيران مؤولين بلا خلاف بين الفريقين واجيب
بان المراد من المشترك اللغوي وما فيه خفاء ومن قوله بغالب الرأي ما يوجب الظن اعم من
ان يكون رأيا او خبر الواحد فيدخل جميع اقسامه فيه ولقائل ان يقول ان المراد من المشترك الاصطلاحي
المعرفة اذا ابتدئت معرفة كانت الثانية عين الاولى فيكون التعريف لنوع من المؤول وهو
المؤول من المشترك لا المطلق المؤول لانه في بيان اقسام النظم صيغة ولغة وما عدا المؤول

من المشترك ليس منها لانه يتغير دلالته الوضعية بالتأويل كما في قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة يدل بالوضع على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتأويل يحمل على الوقت فيتغير
ذلك الدلالة فلا يكون بعد التأويل من اقسام النظم بخلاف المؤول من المشترك فان القرء بعد
ان يترجح ارادة الحيض منه يكون دالا على الحيض بالوضع كما كان قبله فان قلت فما تأويل تعيين
المراد بالرأي وكيف يدخل في اقسام النظم قلت اثر الرأي في اظهار المراد من المشترك بعد
ذلك يضاف الحكم الى النص المشترك لا الى الرأي ثم اعلم ان ترجيح بعض وجوه المشترك قد يكون
بالتأمل في صيغته كالقرء وجدناه دالا على معنى الجمع فحملناه على الحيض وقد يكون بالنظر الى سياقه
فانا اذا نظرنا الى لفظة ثلثة فوجدناه دالا على عدد معلوم حملناه على الحيض لئلا يلزم النقصان
عنها كما قررناه فيما سبق وقد يكون بالنظر الى سياقه وهو آخر الكلام منها كقوله تعالى احلنا
دار المقامة من فضله وقوله احل لكم ليلة الصيام الرفث فالاول من الحلول بدليل
دار المقامة والثاني من الحل بدليل الرفث فان قلت في المؤول لا بد من اعتبار شيء آخر غير
الوضع والنظم ما يكون دلالته على المعنى بالوضع من غير نظر الى امر آخر قلت لا نسلم فان
وجوه النظم اي طرقه اعم من ان يكون باعتباره في نفسه او بالنظر الى غيره وحكمه العمل به
اي حكم المؤول وجوب العمل به على احتمال الغلط والسهو كمن وجد ماء فغلب على ظنه طهارته
يلزمه التوضي به على احتمال الغلط حتى لو تبين بعد ذلك نجاسته لزمه اعادة الصلوة لان
التأويل ان ثبت بالرأي فلا حظ له في اصابة الحق حقيقة وان ثبت بخبر الواحد فيكون الثابت
به ظنيا لا قطعيا ولكن الظاهر اسم لكلام وفيه اشارة الى ان الاظهر من اقسام النظم لكنه متعلق
بالمركبات ظهر المراد به اي بالكلام اراد بالظهور الظهور اللغوي وهو الوضوح لئلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه على ان الاعلم يخرج عنه المفسر والمحكم فلا يكون ظنيا للسامع
ان كان من اهل اللسان بصيغته اي بسماعها احترز به عن الخفي والمشكل فان ظهور المراد فيهما
بعد السماع موقوف على الطلب والتأمل وعن النص ايضا فان الظهور فيه بمعنى في المتكلم لا بنفس

الصيغة كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا فهو الظاهر في الاحلال والتحريم فان قلت كان ينبغي ان يقول
ويكون محتملا للتأويل والتخصيص يعني بخرج عنه المحكم قلت لم يذكره اكتفاء بذكره في تعريف المحكم والمفسر
وحكمه وجوب العمل بالذي ظهر منه على سبيل الظن لانه يحتمل المجاز وعلى سبيل القطع عند عامة
المتأخرين اذ لا اعتبار لاحتمال بغير ناشي من دليل حتى يصح اثبات الحدود والكفارات بالظاهر واما
بحث النص
النص فما ازداد وضوحا على الظاهر يعني يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بمعنى من المتكلم اي بان يكون
للمعنى الزائد غرض المتكلم والكلام مسوقا له بقرينته لا في نفس الصيغة يعني لا يكون في اللفظ
ما يدل عليه ومثاله قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فهم
منه معنى اباحة النكاح وبيان العدد والكلام سيق لمعنى الثاني يدل عليه سياق الآية وهو قوله
تعالى فان خفتم الا تعدلوا فواحدة فالآية ظاهرة في الاباحة نص في العدد اعلم ان الشراح
ذكروا ان السوق شرط في النص وعدمه شرط في الظاهر وقالوا في الفرق بينهما لو قيل رأيت
فلانا حين جاءني القوم كان قوله جاءني ظاهرا لكونه في مجيء القوم غير مقصود بالسوق ولو قيل
ابتداء جاءني القوم كان نصا لكونه مقصودا قال صاحب الكشف هذا الكلام حسن لكنه يخالف
لعامة كتب الاصول لانهم ما فرقوا في امثلة الظاهر بين المسبوق وغيره ولو كان عدم السوق
شرطا في الظاهر لما غفل عنه الكل عامة ولقيدوا في حده بهذا القيد وقال ايضا ليس ازدياد
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا بل المراد بازدياد وضوحه ان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر
بقرينة نطقية تنضم اليه سباقا او سياقا الى هنا كلامه ولقائل ان يقول قوله بمعنى من المتكلم
اعم من كونه قرينة نطقية تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى لم يبق محتملا للتأويل او غير المجاز
لتعين المراد ولا نم انه غفل عنه الكل فان فخر الاسلام وصاحب المنتخب قالا في الآية المذكورة
نص في بيان العدد لانه سيق الكلام له وهذا يقتضي ان يكون عدم السوق شرطا في الظاهر
والا لما صح تعليلهما وانما لم يذكروا عدم السوق في الظاهر اعتمادا على كونه مفهوما من تعريف النص
وحكمه وجوب العمل بما وضح على احتمال تأويل وهو حمل الكلام على غير الظاهر هو ايضا كذلك

التأويل بل في حيز المجاز وانما قال في حيز المجاز اشارة الى عدم الانحصار في المجاز بل قد يكون بطريق
التخصيص وغيره والى ان هذا الاحتمال لا يخرج النص عن كونه قطعيا كما ان احتمال التخصيص والمجاز
بحث المفسر
لا يخرجها عن كونها قطعية وانما ذكر الاحتمال المذكور في النص دون الظاهر لان النص لما
احتمل ذلك وهو اوضح من الظاهر فلان يحتمله الظاهر اولى واما المفسر فما ازداد وضوحا
على النص على وجه لا يبقى معه احتمال التأويل والتخصيص سواء كان ذلك لمعنى في النص بان كان
مجملا فلحقه البيان القاطع وهو المسمى ببيان التفسير او في غيره بان كان عاما فلحقه ما انسد به باب
التخصيص وهو المسمى ببيان التقرير كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فانه في سجود
الملائكة ولكنه يحتمل التخصيص وارادة البعض فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا
فان قلت اذا لم يحتمل التخصيص فكيف يجوز الاستثناء بقوله الا ابليس قلت الاستثناء
انما يفيد التخصيص لو كان متصلا والاستثناء منقطع لانه جنى ولكنه يحتمل التأويل وهو الحمل على
التفرق فبقوله اجمعون انقطع ذلك الاحتمال فصار مفسرا كذا قيل ولقائل ان يقول
سوق الكلام لبيان سجودهم فصار نصا في ذلك لا ظاهرا وحكمه وجوب العمل به قطعا لكنه
على احتمال النسخ فان قلت فيجوز خبر لا يحتمل النسخ لانه يفضي الى الكذب او الغلط فكان
مفسرا قلت المفسر يحتمل النسخ من حيث هو مفسر وعدم احتمال النسخ انما هو من
حيث هو خبر لا من حيث انه مفسر فلا يغير ما في التمثيل كذا قيل وفيه نظر لانه يدل على هذا
المثال في تعريف المحكم انه ظهور المراد على مراتب ظهور مع احتمال الغير احتمالا بعيدا وظهور مع
احتمال ابعد وظهور لا احتمال للغير اصلا فالظاهر في المرتبة الاولى والنص في المرتبة الثانية
والمفسر في المرتبة الثالثة ولا مرتبة فوقها في الظهور والمحكم في هذه المرتبة الا انه اقوى
بحث المحكم
اقوى من حيث ان المفسر لا يقبل النسخ والتبديل كما لا يقبل التخصيص والتأويل واما المحكم
فما احكم المراد به عن احتمال النسخ والتبديل يعني المحكم ما امتنع فيه تطرق احتمال
احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته كالآيات الدالة على وجود الصانع وصفاته وتسمى محكما

تعيين ذلك بكون لانقطاع الوحي بموت النبي عم ويسمى محكما لقوته وحكمه وجوب العمل به من
غير احتمال ثم فرغ من بيان كل واحد من هذه الاقسام بين نظير كل واحد فقال كقوله
تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا هذا مثال للظاهر والنص فانه ظ في الاحلال والتحريم نص في بيان
التفرقة بين البيع والربوا لان الكفار كانوا يدعون حل الربوا ويقولون انما البيع مثل
الربوا فرد الله ذلك وقال واحل الله البيع وحرم الربوا فبينهما فرق فسجد الملائكة
كلهم اجمعون مثال للمفسر ان الله بكل شيء عليم نظير للمحكم ويظهر ح كل من هذه الاربع
موجب للحكم قطعا لكن يظهر التفاوت عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى فيصير
الظ متروكا عند معارضته النص بكون النص راجحا وكلاهما متروكين عند معارضتهما المفسر والمفسر
متروكا عند معارضته المحكم فان قلت التعارض انما يكون عند تساوي الحجتين المتعارضين
في القوة فعند رجحان احدهما كيف يتحقق التعارض قلت التعارض الموجب للتساقط يكون
كذلك لا مطلق التعارض فانه عبارة عن تقابل الحجتين بان يقتضي احدهما خلاف ما يقتضيه
الاخرى سواء كانا متساويين او لا ومثال التعارض بين الظ والنص قوله تع و
احل لكم ما وراء ذلكم وقوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع فالاول
ظ في اباحة النكاح وهذا يقتضي حل الخامس والثاني نص في بيان العدد وهذا يقتضي
حرمة الخامس فلما تعارضا رجح النص لقوته فان قلت معنى مثنى اثنان اثنان وثلث ثلثة
ثلثة فلم اختار لفظ مثنى وثلث ولم يقل اثنين وثلثة ولا يجوز للحر الا اثنان او ثلث او اربع ولم ذكر بالواو
ولم يذكر باو والواو يقتضي ان يكون له ولاية الجمع بين هذه المذكورات وليس كذلك قلت
الحاجة للجمع والمفهوم من هذا الترتيب ان يكون لكل واحد ولاية الجمع بين ثنتين او ثلث
او اربع كما يقال اقسموا هذه الدراهم ثنتين ثنتين وثلثة ثلثة والمفهوم منه ان يأخذ
كل واحد درهمين او ثلثة ولو قال درهمين لم يفهم هذا المعنى مثنى نصب على الحال يعني
فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد والجواب من الثاني انه لو ذكر او لكان مفهومه ان يقتصر

٤٨

كل واحد من الناكحين على احد هذه الاعداد والمراد ان يكون له ان ينكح ثنتين ثنتين وثلثا
ثلثا واربعا اربعا بدون النكاح وغيرها وهذا المراد لم يحصل الا بالواو وما قاله
في شرحه من ان الواو في مثنى وثلث ورباع بمعنى او فبعيد عن التحقيق لما سمعت من
فائدة ذكر الواو ومثال التعارض بين النص والمفسر قوله عم المستحاضة تتوضأ لكل
صلوة نص مفيد لايجاب الوضوء لكل صلوة وبسوق الكلام له لكن يحتمل التاويل بان
يراد من الصلوة وقتها كما يقال آتيك لصلوة الظهر اي لوقتها وقوله عم المستحاضة تتوضأ
لوقت كل صلوة مفسر لانه لا يحتمل التاويل فتعارضا فرجح المفسر على النص ومثال
مثلا انه يتزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح هذا مثال التعارضهما من المسائل لان
قوله تزوجت نص في النكاح ولكن احتمال المتعة قائم فيه وقوله الى شهر مفسر في
المتعة اذ النكاح لا يقبل التوقيت فرجح المفسر ولقائل ان يقول في التعارض فيهما
نظر لانه يقتضي كلامين مستقلين وهاهنا ليس كذلك بل معناه انه ذا ليس الا يكون
نكاحا ومتعة فرجح كونه متعة قال بعض الشراح مثال التعارض بين المفسر والمحكم لم يوجد
في النصوص ويمكن ان يمثل ذلك بقوله تع اقيموا الصلوة فانه ظ في معناه بالنظر الى
عارف اللغة من غير تأمل نص من حيث ان الغرض من سوق الكلام ايجاب الصلوة
مفسر من حيث انها كانت مجملة ففسرها النبي عم بقوله وفعله ثم هي كانت تحتمل
لا تكرار وجوبها لان الامر لا يقتضي التكرار وقوله تع ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا
موقوتا اي فرضا موقتا يقتضي التكرار وهذه محكمة في التوقيت فرجحت على تلك واما
مبحث خفي
الخفي اعلم ان هذه الاقسام اضداد تقابل الاقسام المذكورة فالخفي ضد الظ والمشكل
ضد النص والمجمل ضد المفسر والمتشابه ضد المحكم والغرض من ذكر هذه الاقسام بعد
الاقسام المذكورة ولهذا قال في مقابلتها القسم الثاني في وجوه البيان وهي اربعة ولم يبق
فالخفي ما خفي مراده بعارض في غير صيغة الكلام فيكون ظ المراد بالنظر الى موضوعها اللغوي لكن

يخفى بسبب عارض فذكرها المصنف ابتداء بغير الصيغة بل لا يصلح ان يكون صفة العارض لانه
تحترز به عن المشكل والمجمل والمتشابه فيفهم منه ان الخفاء في هذه الثلثة بعارض الصيغة
وهو كذلك بل هو بدل من قوله بعارض اى بسبب غير الصيغة وعبارة بعض الائمة
وهي ما خفي مراده بعارض في غير الصيغة اظهر وهذا الاحتراز فيها ابين وهو ان الخفاء في هذه
الثلثة بعارض في الصيغة وهو دقة المعنى او الاستعارة البديعة في المشكل وازدحام المعاني
وتواردها على اللفظ من غير رجحان في المجمل وكذلك المتشابه. ونظيره اي نظير الخفي المختفي في المدينة
بنوع حيلة عارضة من غير تغير زي وهيئة لا ينال الا بالطلب فليس هذا من تغير الكل
بل هو علامة الخفي وتأكيد للخفاء اذ لو الخفاء لما احتيج الى الطلب وقيل الظ والخفي وجودان
متقابلان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف فيكون التضاد بينهما حقيقة فيجب النظر
لان اجتماع الضدين على موضوع واحد محال وهنا قد اجتمعا فان لفظ السارق ظاهر في معناه فيه ما
لا خفي في حق الطرار والنباش كما سنبين وقيل بينهما تباين لان الظهور لا يصل الا بانتهاء
الى الخفاء وكذا العكس وحكمه اي حكم الخفي النظر فيه ليعلم ان اختفاءه لمزية اي لزيادة المعنى
فيه او لنقصانه فيظهر بالنصب عطف على ليعلم المراد به كآية السرقة وهي قوله تعالى
والسارق والسارقة فالسرقة اخذ مال معتبر شرعا من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية وهو
قاصد للحفظ في نومه او غيبته واحترزنا بالقيد الاول عما دون نصاب السرقة وبالقيد الثاني
عن الاخذ من غير حرز وبالقيد الثالث عن ذي الرحم المحرم وبالرابع عما يكون فيه شبهة كمال
فيه شركة للسارق وبالخامس عن الانتهاب والغصب وبالسادس عن النهب وبالسابع
عن الطرار فانها خفية في حق الطرار الطر اخذ مال الغير وهو يقظان حاضر قاصد لحفظه بغفلة
منه والنباش النبش اخذ كفن الميت بعد الدفن وهذا يقتضي ان يكون فعل الطرار والنباش غير
فعل السرقة واختفى حكم السارق في حقهما بعارض فيهما وهو اختصاصهما باسم آخر يعرفان به
فطلبنا فوجدنا معنى السرقة كاملا في الطر ناقصا في النبش فاثبتنا حكم السرقة في الاول دون

49

بحث المشكل

الثاني لان الحكم اذا ثبت في الادنى ثبت في الاعلى بالطريق الاولى ونقصانه عن السرقة
في النبش صار شبهة والحد يسقط بالشبهة ولو كان القبر في بيت مقفل اختلف فيه
المشايخ والاصح انه لا يقطع سواء نبش الكفن فيه او سرق مالا آخر لان موضع
القبر في البيت اخل صفة الحرزية فيه اعلم ان النباش يقطع عند ابي يوسف
والشافعي لقوله عليه السلام من نبش قطعناه ولنا ما روي ان النبي عليه السلام لا قطع على
المختفي وهو النباش بلغة المدينة وما رواه محمول على السياسة توفيقا بين الحديثين
واما المشكل فهو الداخل اي الكلام الذي دخل المراد منه في اشكاله بفتح الهمزة اي
امثاله حتى خفي المعنى الكلام خفيا وفي سائر اقسام البيان غير الظ اضمار الدلالة
القرينة عليه لانه هو المقسم وذكره في تعريف الظ يدل عليه وهذا التعريف يقتضي ان يكون
الكلام محتملا لثلثة معان وليس كذلك فيكون صيغة الجمع مستعملة فيما فوق الواحد وفيه
اشارة الى مأخذ اشتقاقه يقال اشكل على كذا اي دخل في اشكاله بحيث اشكل
طريق الوصول الى معناه لدقة المعنى في نفسه لا بعارض فكان خفاؤه فوق الخفي لان ذلك كان
بعارض ثم الاشكال قد يكون لدقة في المعنى مثاله قوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر
لان ليلة القدر توجد في كل الف شهر فيؤدي الى تفضيل الشيء على نفسه ثلثا وثمانين
مرة فبعد التأمل عرف ان المراد الف شهر ليس فيه ليلة القدر كذا قاله بعض الشراح وقد
لقائل ان يقول ان لا مفهوم واما يحتمل لصفتين متوالية وغير متوالية فيكون مطلقا
اذ لا اشتباه في نفسه وانما الاشتباه بعارض فيكون خفيا والاولى ان يمثل بقوله
تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم كلمة انى مشتركة بمعنى من اين كقوله تعالى انى لك هذا اي من اين لك
وهذا المعنى يقتضي ان يحل اتيان الزوجة في الدبر وبمعنى كيف كقوله تعالى انى يحيي هذه الله
بعد موتها وهذا المعنى لا يقتضيه فاشكل الاتيان في دبرها فتأملنا فيه فظهر انه بمعنى كيف
بقرينة الحرث والدبر موضع الفرث لا موضع الحرث هذا ما قاله الشراح ولقائل ان يقول

على هذا يكون الآية من قبيل المشترك قبل التأمل وظهور المراد ومن قبيل المأول او المفسر
بعدهما فلا يكون قسما آخر وقد يكون الاشكال بالاستعارة البديعة كقوله تعالى قواريرا من
فضة فانه يشكل على السامع لان القارورة لا يكون من الفضة فبعد التأمل عرفنا ان تلك
الاواني لا يكون من الزجاج ولا من الفضة بل يكون في صفاء الزجاج وبياض الفضة وحكمه
اعتقاد الحقية فيما هو المراد ثم الاقبال على الطلب وهو ان ينظر السامع اولا في مفهومات
اللفظ فيضبطها والتامل فيه الى ان يتبين المراد كما تاملنا في معنى انى فوجدناها بمعنى كيف
اي كيف شئتم سواء كانت مضطجعة او قاعدة او على الجنب بعد ان يكون في المأتي واحد ونظير
المشكل غريب اختلط بسائر الناس فيطلب موضعه ويتامل فيه ليتميز من اشكاله وامثاله
المجمل فان ازدحمت فيه المعاني اي تواردت على اللفظ من غير رجحان لاحدها وذلك الازدحام
قد يكون بالوضع كما في المشترك اذا انسد فيه باب الترجيح وقد يكون باعتبار ابهام المتكلم
الكلام كالصلوة والزكوة وقد يكون باعتبار غرابة اللفظ كالهلوع المذكور في قوله تعالى ان
الانسان خلق هلوعا قبل التفسير فان قلت ازدحمت فيه المعاني زائد اذ يكفيه ان يقال بقوله خفي
ما اشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة كما قال صاحب التقويم وغيره قلت
ذكره لبيان سبب الاشتباه ولا ضرر فيه بعد فهم المعنى لانه تعريف لفظي اسلم ان قيد ازدحام
اتفاقي لان ازدحام معنيين كاف في المجمل واشتبه المراد اشتباها لا يدرك بنفس العبارة
بل بالرجوع الى الاستفسار من المجمل ثم الطلب ثم التامل كبيان النبي عم الربوا في الاشياء
الستة من غير قصر عليها فبقي فيما وراءها مجملا غير معلوم كما كان قبل البيان الا انه صار خفيا
ان يوقف عليه بالتامل ففي هذا البيان صار مشكلا فيه وبعد الادراك والتامل فيه والوقوف
على المعنى صار مأولا في الكل هذا ما قالوا ولقائل ان يقول كلام المصنف لا يخلو عن اشتباه لان
المراد من الطلب والتامل ان كان هو الطلب والتامل في اللفظ لازالة الخفاء فالمجمل يحتاج اليهما اذا
لم يكن البيان شافيا كما في الربوا واما اذا كان البيان شافيا فلا كما في الصلوة ولم يتعرض له وان اريد

٥٠

به طلب المعنى المؤثر وبالتامل التامل في صلاحيته للتعدية فغير صحيح ايضا لان هذا المعنى
لا يختصان بالمجمل بل يكونان في النص والمفسر ايضا قوله ازدحمت جنس وقوله اشتبه
فصل خرج به المشترك والخفي والمشكل لان المراد يدرك في الخفي بمجرد الطلب وفي المشترك
والمشكل بالتامل بعد الطلب ونظير المجمل الغريب الواقع في جملة من الناس لا يوقف عليه الا
بالاستفسار ولقائل ان يقول تعريف المجمل ليس بمانع لصدقه على المتشابه وحكمه اعتقاد الحقية
فيما هو المراد والتوقف فيه الى ان يتبين ببيان المجمل بيانا شافيا كالصلوة فانها في اللغة
الدعاء وذلك غير مراد وقد بينها النبي عم بفعله وقوله والزكوة وهو في اللغة النماء وذلك
غير مراد وقد بينها النبي عم بقوله ادوا ربع عشر اموالكم ولو ذكر المصنف في التمثيل الربوا
مقدما على الصلوة والزكوة لكان اولى واما المتشابه فهو اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد
منه فان قلت نحن في بيان اقسام ما يعرف به احكام الشرع ولا يعرف بالمتشابه حكم
لانقطاع رجاء معرفة معناه فكيف يستقيم ايراده هنا قلت يثبت به معرفة ان الله سبحانه وتعالى
صفة يعبر عنها باليد والوجه وغيرهما وان لم يعرف ما اريد منها ومعرفة هذا المقدار ووجوب
اعتقاده من احكام الشرع وحكمه اعتقاد الحقية قبل الاصابة اي قبل يوم القيمة لانه يصير
معلوما ومنكشفا في الآخرة لان انزال المتشابه للابتلاء ولا ابتلاء في الآخرة قال فخر
الاسلام هذا في حقنا لان المتشابه كانت معلومة للنبي عم اعلم ان انقطاع رجاء بيانه مذهب
عامة الصحابة واهل السنة والوقف عندهم واجب على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله
الا الله بدليل قراءة ابن مسعود ان تأويله الا عند الله ولا يمكن عطف والراسخون على الله
لانه مجرور لفظا ومحلا وبان الله ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من اتبعه ابتغاء
الفتنة ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا وقال اكثر المتأخرين وعامة المعتزلة
ان الراسخ يعلم تأويله والوقف غير واجب على الله تعالى لان الراسخ لو لم يعلم تأويل المتشابه
لم يكن لهم فضل على الجهال ولم يزل المفسرون الى يومنا يفسرون المتشابه ولانه

انزال القرآن لانتفاع العباد فلو لم يعلمه غيره لتطرق الطعن فيه لعدم الفائدة فلو قيل الاحتمال وهذا مسلم
في الحقيقة لان من قال بان الراسخ في العلم يعلم ما يراد به انه يعلمه ظاهرا ومن قال انه لا يعلم
ما يراد به انه لا يعلمه حقيقة وانما ذلك الى الله تعالى وهذا كالمقطعات في اوائل السور وهي حروف
تنطق في التكلم بعضها من بعض كقوله تعالى ق ن الم حم هذا من المتشابه في الاصل وقد يكون
من جهة الوصف كرؤية الله تعالى في الآخرة المسلم انما ذكرنا فيما سبق ان معاني الظهور
على مراتب فاعلم ان الخفاء ايضا على مراتب المرتبة الاولى خفاء المراد بحسب الصيغة بل في
بعض الموارد ثم خفاء المراد من اللفظ بالدخول في اشكاله ثم يزداد الخفاء الى ان لا يدرك
الا بالاستفسار من المتكلم وهو المجمل ثم الى ان لا يدرك المراد وهو المتشابه واما الحقيقة
هذا هو القسم الثالث باعتبار اصل التقسيم وجوه وجوه استعمال ذلك اللفظ فاسم لكل لفظ
فيه اشارة الى ان الحقيقة من عوارض الالفاظ لا المعاني وهو كالجنس يتناول المحدود وغيره
وقوله اريد به ما وضع له كالفصل يخرج به المهمل والمجاز لا متعلقان بارادة المتكلم فقبل
الارادة بعد الوضع لا يسمى حقيقة ولا مجازا والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل
عليه من غير قرينة فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي وان كان من
الشارع فوضع شرعي وان كان من قوم مخصوص فوضع عرفي خاص والا فوضع عرفي
عام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشيء من الاوضاع المذكورة ولقائل ان يقول فالاريد
به ما وضع له ولم يقل استعمل فيما وضع له ويلزمه ان يكون اللفظ في ابتداء الوضع حقيقة
وليس كذلك فان اراد بالارادة الاستعمال فهو بعيد وحكمها وجود ما وضع له خاصا كان
او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا وقوله لا تقربوا الزنا وكل واحد من النصين
خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي واما المجاز فاسم لما اي لكل لفظ
اريد به غير ما وضع له فان قلت التعريف غير جامع لخروج المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله
شيء فان الكاف زائدة والزائد لا معنى له قلت له معنى وهو تأكيد التشبيه وهو معنى غير موضوع

له لانه موضوع له لمناسبة بينهما اي بين ما وضع له اللفظ وبين غيره الذي اريد
به احترز به عما لا مناسبة بينهما كاستعمال الارض في السماء لا يقال المناسبة بينهما في التقابل
فان الارض ثقيل والسماء لا ثقيل لان ذلك غير مشهور ومن النزل ايضا لان ارادة
عدم الدلالة على شيء وكونه لغوا ارادة ايضا وهو غير موضوع له ولكنه ليس بمجاز
لعدم المناسبة وما قيل في بعض الشروح انه ليس بخارج من النزل لعدم دخوله في
التعريف ليس بقوي لما ذكرنا من وجه دخوله فانه اريد به غير ما وضع له ولا مناسبة بينه
وبين ما وضع له فان قلت لفظ الصلوة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل فيما
وضع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة
فانتقض التعريفان قلنا قيد الحيثية موجود في الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه حذف
من اللفظ لكثرة الوضوح والمراد بالحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه موضوع له
والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير موضوع له وح لا انتقاض لان استعمال
لفظ الصلوة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من
حيث انها غير الموضوع له المسلم ان لفظ الحقيقة والمجاز مجازان في معناهما اما لفظ الحقيقة
فلان معناه الثابتة ثم نقل منه الى اللفظ المذكور لكونه ثابتا في معناه الوضعي واما المجاز فلان
الجواز هو العبور وهو حقيقة في الاجسام واللفظ عرض يمتنع عليه الانتقال من محل الى محل
وحكمه وجود ما اريد به خاصا كان كقوله لا تبيعوا الصاع بالصاعين وهو خاص او
عامة كالقصاع في حديث ابن عمر كما سيجيء وقال الشافعي لا عموم في المجاز لانه ضروري
لان الاصل في الكلام الحقيقة وانما يثبت المجاز لضرورة التوسعة في الكلام والثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا يصار الى العموم فيه كما في المقتضي عندكم نسبه الى الشافعي
وهو منسوب الى بعض اصحابه وتخصيصه الصاع بالمطعوم مبني على ما ثبت عنده من علية
الطعم في باب الربوا لا لعدم عموم المجاز وانا نقول ان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة

والاما وجدت حقيقة الا ان يكون عامة والامر بخلافه بل لدلالة زائدة على ذلك كالواو والنون
في مسلمون والالف والتاء في مسلمات واللام فيما لا معهود فيه واذا وجد ذلك في الحقيقة
وجب القول في المجاز ايضا وكيف يقال انه ضروري وقد كثر ذلك في كتاب الله تعالى واشتهر
من الضرورة فان قلت المقتضى ضروري عندكم ومع ذلك موجود في القرآن كقوله تعالى فتحرير
رقبة اي رقبة مملوكة قلت ذلك من قسم الاستدلال والضرورة الواقعة ترجع الى السامع
لا الى المتكلم بخلاف المجاز فانه من قسم اللفظ ولو كان ضروريا لوقعت الضرورة في المتكلم واللازم
منتف فينتفي الملزوم وبهذا يظهر ان استدلال الخصم ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ
والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه واما المقتضى فغير ملفوظ لغة
لا حقيقة ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا وما ذكره الخصم انه ضروري باطل لان ما يجد الفصيح
القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل عنها الى المجاز لا للضرورة ولهذا اي لان العموم
يجري في المجاز جعلنا لفظ الصاع ايضا في حديث ابن عمر رض وهو قوله عم لا تبيعوا
الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين عاما فيما يحله اذ لا خلاف ان حقيقة الصاع
ليست بمرادة فان بيع نفس الصاع بالصاعين جائز بالاجماع وانما المراد ما يحله بطريق
اطلاق اسم المحل على الحال ثم انه جنس محلى باللام فيستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره
فان قلت سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال فالمجاز يجب ان لا يعم
بالنسبة الى المعنى المجازي لانه ليس بموضوع قلت المراد بالوضع اعم من الشخصي والنوعي
بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع والحقيقة لا تسقط عن المسمى
اي لا يصح نفيها عما وضع له بخلاف المجاز فان نفيه عنه صحيح كما يسمى الجد ابا ويصح
ان يقال الجد ليس باب ومتى امكن العمل بها اي بالحقيقة سقط المجاز لانه خلف عن
الحقيقة والخلف لا يعارض الاصل فيكون العقد في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان
فكفارته الآية لما ينعقد اي يرتبط وهو ربط اللفظ بالمعنى لايجاب حكم كربط لفظ القسم

بالمقسم

بالمقسم عليه لايجاب البر وربط لفظ البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة
لان اصل العقد عقد الحبل ونحوه شد بعضه ببعض ثم استعير للالفاظ التي عقد بعضها ببعض
لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزم القلب وكان حمل على ربط اللفظ
اولى لانه اقرب الى الحقيقة بدرجة وهذا انما يوجد فيما يتصور فيه البر وهو اليمين المنعقدة
في المستقبل دون الغموس لم يتصور ذلك فلا يجب فيها الكفارة دون العزم وهو قصد
القلب كما ذهب اليه ش واوجب الكفارة في اليمين الغموس وهي الحلف على امر ماض متعمدا فيه
الكذب لان القصد موجود فيها الا ترى ان اليمين التي جرت على اللسان من غير قصد يسمى لغوا
والنكاح للوطي دون العقد يعني حمل النكاح المذكور في قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم على
الوطي اولى من حمله على العقد كما ذهب اليه الشافعي لان النكاح مستعمل في الوطي كما قال عم
ناكح اليد ملعون وفي العقد ايضا كما قال الله تعالى فانكحوا ما طاب لكم الا ان استعماله في الوطي
حقيقة لانه موضوع للضم وهو موجود في الوطي دون العقد وهذا مختار المص متابعا لفخر
الاسلام لكن عامة المشايخ وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الآية هو العقد
ويستحيل اجتماعهما اي الحقيقة والمجاز مرادين احترز بهذا عن اجتماعهما في احتمال اللفظ اياهما
بمعنى صلاحيته لان يستعمل في كل منهما او من اجتماعهما من حيث التناول الظاهري بتبعية
من غير ان يراد لما سياتي في مسئلة الاستيمان بلفظ واحد في وقت واحد بان يكون كل
منهما متعلق الحكم نحو لا تقتل الاسد وتريد السبع والرجل الشجاع لان اللفظ للمعنى بمنزلة
اللباس للشخص والمجاز كالثوب المستعار والحقيقة كالثوب المملوك فاستحال اجتماعهما كما
استحال ان يكون الثوب الواحد على اللابس ملكا وعارية في زمان واحد فان قلت المفهوم
من المثل استحالة بالنسبة الى الشخص واحد لكن المذكور في الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه
اجتماع الحقيقة والمجاز في لفظ واحد في حالة واحدة باعتبار معنيين لا باعتبار معنى واحد
فلا يستقيم التشبيه قلت المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير كما ان استعمال الثوب

الثوب الواحد في حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا فكذلك استعمال اللفظ بطريق
الحقيقة والمجاز معا فان قيل لا استحالة كما ان الراهن اذا استعار الثوب المرهون ولبسه قلنا
لبسه بطريق العارية لان الاجارة تمليك المنافع بغير عوض والمرتهن لا يملكها فكيف يملكها بل معناه
الملك وحق المرتهن كان مانعا من الانتفاع به فلما اذن له زال المانع اقول سلم انه لا نزاع في
جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي الذي يكون المعنى الحقيقي من افراده كاستعمال وضع القدم
في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى المجازي والحقيقي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا
الاستعمال حقيقة ومجازا فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال يكون كل منهما متعلق الحكم وان كان اللفظ
بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا كذا في التلويح وذهب الشافعي الى جوازه اي جواز الجمع بينهما
كما في قولك لا تقتل اسدا وتريد سبعا ورجلا شجاعا واذا لم يصح لا يجوز كالامر للوجوب
والاباحة فان الامر بهما مستحيل لامتناع الجمع بينهما ويدل على جوازه قوله تعالى اهبطوا خطابا
لآدم وحواء وابليس مع ان الصيغة حقيقة للمذكر مجاز في المؤنث والملمس ...
ولقائل ان يقول ان اراد المص من هذا الكلام اثبات الحكم بطريق القياس فباطل لان الاشتراك
في المعنى ... منتف شرعا فمن اين يلزم منه امتناع اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقي
والمجازي لغة وان اراد تمثيل المعقول بالمحسوس فلا بد من الدليل على استحالته على ان ما ذكر
في جانب ... به من ان استعمال اللفظ بطريق الحقيقة والمجاز محال ممنوع لان امتناع اتفاقي
وليس الكلام فيه كما عرفت وعلى انا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا لكونه
مستعملا فيهما كاستعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا
في المجموع الذي هو غير الموضوع له فان قلت اللفظ في المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة
المانعة من ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد قلت الموضوع له
هو المعنى الحقيقي وحده ويجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافي كونه داخلا تحت
المراد والتحقيق فيه ان الجمع بينهما نظير استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمجازي

بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا فخ الوصية
للموالي هذه احدى المسائل الاربعة المتفرعة على انه لا يجمع بين الحقيقة والمجاز لا يجوز ثم ترتيبها
ترتيبها عليه ثمرة وثمرة الخلاف فائدته يعني اذا اوصى من لا يكون عليه ولاء بثلث ماله لمواليه
وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم لا يتناول موالي الموالي
واذا كان له معتق واحد بفتح التاء يستحق النصف اي نصف الثلث ولو كان له معتقان يستحقان
جميع الثلث لان للمثنى حكم الجمع في الوصية والنصف الباقي يرد الى الورثة لان معتق الرجل
حقيقة من باشر العتق ولموالي الموالي مجاز لعدم مباشرة اعتاقهم ولكنه صار سببا له وقد
اريد منه الحقيقة فلا يراد المجاز ولا يبطل لموالي الموالي شيء من الثلث لان اسم الموالي
مجاز فيه ولو لم يكن له معتق واحد ولا اولاده لان للموالي حقيقة فيهم ايضا كان الثلث
للموالي حقيقة ثبت للموصى بمن لا يكون عليه ولاء لانه لو كان له معتق بكسر التاء ومعتق
بفتح التاء تبطل الوصية الا ان يبين الموصي ذلك في حياته لان اسم المولى مشترك بين الاعلى
والاسفل فلا عموم له فان قلت كيف تبطل الوصية مع امكان ترجيح احدهما باعتبار ان الوصية
الى الاعلى مجازاة الانعام وشكره واجب والى الاسفل زيادة انعام وهو مندوب وصرف
الى الواجب اولى قلت لا يمكن الترجيح بهذا المعنى لان مقاصد الناس مختلفة منهم من يقصد
الى الاسفل تتميما للاحسان فوجب التوقف على البيان فاذا انقطع رجاؤه بالموت تعين البطلان
او يقال الترجيح بالوجوب غير صالح لان ذلك الوجوب لا يدخل تحت الحكم اذ القاضي لا يجبر
على الشكر بالايصاء فكان وجوده كعدمه فلا يعتبر ولا يلحق غير الخمر كالمنصف والمثلث من
الاشربة اذا شرب منه في ايجاب الحد بالخمر هذه هي المسئلة الثانية لان اسم الخمر حقيقة
في النيء من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد واطلاقه على غيره مجاز واذا ثبت الحقيقة
مرادة بالنص خرج المجاز لامتناع الاجتماع بينهما وقال الشافعي يلحق في ايجاب الحد بمخامرة العقل
فان قلت لم لا يجوز ان يراد بالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت ايجاب الحد في الجميع بعموم المجاز

قلت لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم
فخارج عن البحث لا يقال فذا الحكم بلفظ جزءه هذا السكر لانه اي الحكم فيه ثبت بالاجماع
لا بالالحاق ولا يراد بنو بنيه بالوصية لابنائه اي لابناء فلان لان اسم الابن حقيقة في
الصلبي ومجاز في بني بنيه والمجاز لا يزاحم الحقيقة وهذا قول ابي حنيفة وعندهما يدخل بنو
بنيه في الوصية لان اسم البنين يتناول الفريقين عرفا فيتناولهم بعموم المجاز ولا يراد
اللمس باليد في قوله تعالى او لامستم النساء لان الحقيقة فيما سوى الاخير مرادة هذا التعليل
للمسائل الاربعة وهو قوله تعالى او لامستم النساء وما سواه المسائل الثلاثة الاولى و
هي الوصية للموالي والخمر والوصية للابناء والمجاز فيه اي الجماع في الاخير مراد باجماع
الائمة الاربعة حتى احلوا للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله الا هنا فلم يبق الاخر
وهو المجاز في المسائل الاربع والحقيقة في قوله او لامستم النساء مرادة لئلا يلزم الجمع
بين الحقيقة والمجاز لانه لا يقال التيمم للجنب ثبت بخبر عمار وغيره فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز
لان الزيادة على النص بخبر الواحد نسخ عندنا فلا يجوز نقل الزوائد من شيء انه قال احمل آية
اللمس على المس باليد والوطء جميعا وفي الاستيمان على الابناء والموالي يدخل الفروع هذا
سؤال يرد على اصلنا من ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان بان يقال وقد جمعتم بينهما اذا قال
الكفار للمسلمين آمنونا على ابنائنا ومواليا حيث اثبتم الامان لابناء الابناء ومولى مواليهم
وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز ولم يشر الى جوابه بقوله لان ظاهر الاسم اي ظاهر اسم الابناء والموالي
صار شبهة في حقن الدم اي في منعه من ان يسفك والشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت والامان
يثبت بادنى شبهة كما اذا دعا الكافر الى النزول باشارة مع انها يحتمل المحاربة والقتل
لصيرورة صورة المسالمة شبهة فكذا فيما نحن فيه فان قلت المجاز فيه ثابت وما يكون ثابتا كيف
لا يثبت الحكم قلت انتفاؤه بجهة لا ينافي ثبوته بجهة اخرى فان امان الفروع منتف باعتبار
ارادة الحقيقة وشبهة الثابت باعتبار صلاحية اللفظ لتناولها وكونه مستعارا فيها فصار كانه

متناول

متناول لها نظير الاستيمان على الآباء والامهات حيث لا يدخل الاجداد والجدات هذا اشارة
الى اشكال يرد على الجواب المذكور وجوابه يقال لو كان تناول الاسم ظاهرا شبهة في اثبات الامان لثبت الامان
للاجداد والجدات فيما اذا قال الكفار آمنونا على آبائنا وامهاتنا ولكنه لم يثبت كما اشار اليه
بقوله لان ذلك اي التناول الصوري معتبر بطريق التبعية يعني انه لا يعتبر التناول الصوري مطلقا
بل نعتبره في محل صالح للتبعية فيليق بالفروع دون الاصول يعني الاجداد والجدات اصول الآباء
والامهات فلا يكونون اتباعا لهم فان قلت يجوز ان يكون الجد اصلا باعتبار الخلقة وتبعا باعتبار
التناول الظاهري ولا منافاة في ثبوت الوصفين لشخص باعتبار وصفين قلت هذا انما يصح اذا
لم يعارضه معارض كما في الفروع وفي الآباء جهة كونهم اصولا مانعة للامان وجهة كونهم تبعا جهة
له فلا يثبت مع المعارض لضعفه فان قلت اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا وجدا
حكم على الاصول قلت هذا الدخول ليس للتبعية بل لتحقيق الاحسان والابن مأمور به
بالاحسان فلو كان المكاتب من اهل الاحسان يعتق ابوه بشرائه وهو من اهل الكتابة فيكاتب
عليه لتحقيق البر ولو لم يكاتب عليه يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع هذا ما قيل ولكن الحق
ان يقول ينبغي ان يثبت الامان في الاجداد والجدات بطريق الاصالة على طريق ثبوت حرمة الجدات
في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم بان يجعل الامهات عبارة عن الاصول فيجعل كانه قال آمنونا على اصولنا ولو كانت
التبعية مانعة من اثبات الامان لهم كانت مانعة من اثبات الحرمة ايضا وكل جواب لكم فيها فهو جوابنا
فيه وانما يقع الحلف على الملك والاجارة هذا اشارة الى ما يرد نقضا على الاصول المذكورة
وجه الورود ان من حلف ان لا يدخل دار فلان ودار المملوكة داره حقيقة والمستأجرة داره
مجازا لصحة نسبتها يحنث الحالف اذا دخل داره مملوكة او غير مملوكة وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز والدخول
حافيا ومنتعلا هذا سؤال آخر وجوابه ان وضع القدم حقيقة في الحافي مجاز في المنتعل فيما اذا حلف
لا يضع قدمه في دار فلان ولم يكن له نية يحنث الحالف كيف ما دخل فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في
قلت الدخول غير معتبر في وضع القدم فكيف قلت الدخول حافيا معناه حقيقي قلت اراد انه

من افراد معنا الحقيقي بجزائه اذا دخل حافيا فيحنث ان يقال انه وضع القدم في الدار حقيقة بعلاقة الدخول
متنعلا فيدنا يقول انه لم يكن له علاقة لو نوى ان لا يضع قدمه حافيا فدخلها متنعلا او متخففا او
راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه وهي مستعملة ولو نوى به حقيقة
القدم من غير دخول لا يصدق قضاء لانه مهجور غير مستعمل باعتبار عموم المجاز وهو الدخول
هذا اشارة الى جواب السؤال الثاني بيانه ان وضع القدم سبب الدخول فذكر السبب
وارادة المسبب والدخول يشمل الحافي وغيره وتركنا العمل بالحقيقة بدلالة العرض لان الحالف
لان غرضه منع نفسه من الدخول لا من وضع القدم فعلنا بعموم المجاز ونسبة السكنى هذا اشارة
الى جواب السؤال الاول بيانه ان الحامل على هذه اليمين المعاداة والدار ليست بمعاداة
واريد بدار فلان دار يسكنها فلان والدار المسكونة له لفظا اعم من ان يكون مملوكة او غيرها
فان قيل ذكر في الجامع والظهيرية لو دخل دارا لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا فكيف يستقيم
الجواب على هذه الرواية قلنا دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل في
عمومه الدار المضاف اليه بالسكنى او الملك فان قلت الاضافة المطلقة حقيقة في الملك ومجاز في
فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت معنى الاضافة المطلقة كون الدار منسوبة اليه بوجه فعلى
هذا لو قال المص وكونها منسوبة اليه بوجه مكان قوله ونسبة السكنى لكان اظهر وانما يحنث
اذا قدم ليلا او نهارا في قوله عبده حر يوم يقدم فلان هذا اشارة الى سؤال وهو ان اليوم حقيقة
في بياض النهار ومجاز في الليل كقوله تع ومن يولهم يومئذ دبره وقد علم بانه عتق عبده
اذا قدم فلان ليلا او نهارا فيكون جمعا بين الحقيقة والمجاز فاشار الى جوابه بقوله لان
المراد باليوم الوقت مجازا وهو عام شامل الليل والنهار وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك
بين مطلق الوقت وبياض النهار والاول هو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من
الاشتراك اذا كان دائرا بينهما لان الاحتياج في الاول الى قرينة وفي الثاني الى قرينتين بحسب
التعدد بين لا بد من القرينة فلا بد من ضابط يعرف به المعنى الحقيقي من المجازي وهو ان الفعل

ان كان

ان كان ممتدا اي يصح فيه ضرب المدة كاللبس يحمل على بياض النهار وان كان غير ممتد كالدخول
يحمل على مطلق الوقت هذا ما قالوا وفيه نظر لان هذا مشعر باحتياج الحقيقة الى القرينة وهذا
فاسد والاولى ان يقال ظروف اليوم اذا كان غير ممتد يكون قرينة يعرف اليوم من حقيقته
فان قلت اعتبر بعض المشايخ في ذلك بما اضيف اليه اليوم وكذا صاحب الهداية قال في فصل
اضافة الطلاق الى الزمان اذا قال يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت لان التزوج
مما لا يمتد فما التوفيق قلت اعتبر والمضاف اليه فيها اذا كان المظروف والمضاف اليه مما لا يمتد
نظرا الى حصول المقصود واما اذا اختلفا مثل امرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على
ان المعتبر هو المظروف لا ما اضيف اليه اليوم حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها لان كون الامر
باليد مما يمتد قال الفاضل السمرقندي فمن العجب انهم جعلوا قولهم امرك بيدك مما يمتد وليس كذلك
لان التفويض يحصل في آن وانما الامتداد لكونها متوقفة ولا فرق بينه وبين العتق قلت
الممتد عندهم ما يصح فيه ضرب مدة والتفويض ليس كذلك حتى لو قال اعتقتك شهرا يعتق
العبد ويكون ذكر الشهر لغوا فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق كذلك ظرف للفعل
المضاف اليه فلم رجحوا الاول قلت لما ظهر تبعيته للعامل قصدية بتقدير في حاصلة لفظا ومعنى وللمضاف
اليه ضمنية مقتصرة على اللفظ فاعتبار العامل اولى فان قلت يكون ممتدا مع كون اليوم لمطلق
الوقت نحو احسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو
عن الموانع وانما اريد به النذر واليمين اذا قال لله علي صوم رجب يحتمل ان يكون غير مقرون
بالنية والعدول فيكون المراد به رجبا معينا وهو الذي يعقب اليمين وان يكون مقرونا بها فيراد به
رجب من عمره ونوى به اليمين هذا اشارة الى السؤال وهو اذا قال ان لله علي صوم رجب
ونوى به النذر واليمين معا او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا ويمينا عندهما حتى
لو لم يصمه يلزم القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على القرينة ولليمين مجاز لتوقفها على القرينة

ومن النية الحكم ان هذا الاشكال قوي اجاب العلماء عنه باجوبة ليس في شيء منها شفاء ذكر جماعة منها ورد
عليها ثم نختار ان اقربها ما ذكره المص وهو جواب الاكثرين لانه نذر بصيغته اي باثباته
وهو لزوم المنذور لانه هو المقصود بصيغة النذر ولا بد ان يكون المنذور قبل النذر مباحا كما في
النذر في الواجب فصار النذر تحريما للمباح وتحريم المباح يمين لان النبي حرم مارية القبطية على
نفسه فسماه الله تعالى ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى
ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع الله لكم تحليلها بالكفارة كذا في الشرح ولكن في
الاستدلال بالآية على ان تحريم المباح يمين نظر لان النبي عم حلف صريحا بان قال والله لا اقربها
على ما ذكر في الكشاف فيكون تسمية اليمين بصريح اليمين والاولى ان يستدل بما روى مسلم في
صحيحه قوله عم كفارة النذر كفارة اليمين معناه والله اعلم ان كفارة اليمين الثابتة بصيغة النذر
ككفارة اليمين الصريحة ولقائل ان يقول لا نم ان تحريم المباح اذا كان موجبه يلزم ان يكون يمينا وان لم
ينو وانما يكون كذلك ان لو كان كل تحريم المباح يمينا وهو ممنوع والمتفق فيه انه كون تحريم المباح يمينا
عرف بالنص في موضع كان ذلك التحريم مقيدا بالاضمار فيقتصر عليه فاذا لم يكون التحريم ابتداء يمينا
لوجود شرطه او يقال المدعي ان ايجاب المباح يصلح ان يكون يمينا فلا يعتبر ما لم توجد النية فهو
كشراء القريب تملك بصيغته مثبتة للملك تحريرا بموجبه وهو الملك اذ يستحيل ان يكون مثبت
الملك محررا له والملك في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه لا بالصيغة
فان قلت لو كان اليمين ثابتا بموجبه لما توقف على النية كالعتق يثبت بشراء القريب بدون
النية قلت استعمال هذه الصيغة غلب في النذر فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فيتوقف على
النية ولقائل ان يقول ثبوت اليمين لما توقف على الارادة فقد اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب
العبادة المستتبع وغير موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا بخلاف شراء القريب فان ثبوت
العتق فيه لا يتوقف على الارادة فلا يكون نظيره والحق ما ذكره بعض الائمة ان نذره يمين لتعلق
والله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غابت الشمس حتى اخرج وكلمة ما نذر الآن تحت هذا

يمين بموجبه

الكلام

الكلام غلب عندنا للاطلاق على النذر عادة فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتمله فيعمل
بلفظه ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة فعلى هذا قوله ان اصوم في مسد
جواب القسم كما يقال اكرمتك في قولنا بالله ان اكرمتني اكرمتك جواب الشرط سد مسد جواب
القسم ولقائل ان يقول اللام انما يجيء للقسم اذا كان الموضع موضع تعجب كما في قول ابن عباس
وقد نص على ذلك في كتب النحو والثالث ما ذكره صاحب التنقيح بالمنع والتسليم فان المراد بالموجب
اللازم المتأخر فدلالة اللفظ عليه لازم المعنى لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل
المفترس يدل على الشجاعة التي هي لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز
هو اللفظ المستعمل في اللازم وحده من غير ارادة الموضوع له ولئن سلمنا ان اليمين هو المعنى المجازي
ولكن لا نم الجمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر ولقائل ان يقول هذا انما يصح
اذا نوى اليمين فقط واما اذا نواهما فقد تحقق ارادة المجاز والحقيقة فان قلت النذر في بارادة
النذر لانه ثابت بنفس الصيغة قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور اذا لم يعتبر ارادة المعنى الحقيقي
والاقرب ان يقال الكلام على حقيقته في ايجاب المباح وايجاب المباح لازم مساو لتحريم المباح وتحريم
المباح يمين لما مر فيفهم من الايجاب بطريق الكناية من لازمه لا من اللفظ نحو شراء القريب في نية
ليس بلازم مساو لاعتاقه لوجوده بالارث والهبة وانما يثبت العتق حكما شرعيا بان النبي
عليه السلام يقول لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه لا بطريق الكناية فلا يحتاج
الى نية وطريق الاستعارة اي المجاز الاتصال بين الشيئين صورة او معنى ارادوا بالمعنى
الخاص المشهور منه لا يصح تسمية الرجل اسدا باعتبار معنى الحيوانية ولا تسمية الابخر والمحموم
اسدا لعدم شهرة الاسد بهما كما في تسمية الشجاع اسدا لشهرته بها في معنى الشجاعة ولو ما
سماه لشهرته بها في الصورة هذا في حيث وفي الشرع يجوز الاتصال من حيث السببية والعلية
اي الاتصال بين السبب والمسبب والعلة والمعلول نظير الصورة اي نظير الاتصال الصوري
في المحسوس ما في معنى السببية نظرها الى المسبب معنى العلة كونها مثبتة والمعلول لا يوجدان
المعلول

[illegible]

في المسبب والمعلول فيكون منجا وربما صورة كما بين المطر والسماء والاتصال في المعنى
المشروع كيف شرع في محل النصب على الحال متعلق بمحذوف والمعنى اتصال حكم مشروع
بعقد مشروع في بيان المعنى المشروع معقولا لاي شيء شرع ذلك العقد المشروع بطريق الحقيقة
وهو خبر لقوله والاتصال اي اتصال المعنى كما في الهبة والصدقة فان كل واحد منهما تمليك بغير بدل
فيجوز استعارة احدهما للآخر فيستعار لفظ الهبة للصدقة فيما اذا وهب للفقير شيئا لم يكن له
الرجوع ويستعار لفظ الصدقة للهبة فيما اذا تصدق على الغني حتى صح الرجوع والاول اي الاتصال
من حيث السببية والتعليل على نوعين اتصال الحكم بالعلة كاتصال الملك بالشراء وانه يوجب
الاستعارة من الطرفين لان الحكم من العلة هو المعلول فيكون العلة مفتقرة الى الحكم من
حيث الشرعية والمقصود والحكم لا يثبت بدون العلة فيكون مفتقرا اليها في الوجود ولما كان
جهة الافتقار مختلفة لم يلزم الدور فلما ثبت الاتصال من الجانبين عمت الاستعارة كما قلت
هذا تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره لان السبب في الشريعة ما يكون طريقا الى الشيء
من غير ان يضاف اليه وجود ولا وجوب وهذا هو المراد من النوع الثاني والعلة ما يضاف اليه الوجود
والوجوب فيكون غيره قلنا ليس المراد بالسبب هنا المعنى الشرعي بل المعنى اللغوي وهو ما
يكون طريقا ومفضيا الى الشيء مطلقا وهذا المعنى يشمل العلة والسبب فيصح ان يكون مقسما
له حتى اذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد فباعه ثم اشترى النصف الآخر وقد نوى
به الملك اي قال عنيت بالشراء الملك هذه استعارة العلة للحكم او قال ان ملكت عبدا فهو حر
فملك نصف عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي ونوى به اي بالملك الشراء يصدق فيهما ديانة
هذا تفريع على جواز الاستعارة من الطرفين وبيانه موقوف بمعرفة حكم المسئلتين وهو
ان نصف العبد يعتق في صورة الشراء الصحيح قيدنا به لان العبد لا يعتق اذا اشتراه فاسدا
لان شرط الحنث وجد في الفاسد قبل القبض ولا ملك له فيه قبله فينحل اليمين ولم يعتق جزاء
لعدم المحل وفي صورة الملك لا يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه لان المقصود من الشراء ليس

لانه لا يستلزم الملك ولهذا يتحقق من الوكيل ولا ملك له ويحنث بشرائه وكيلا في قوله
ان اشتريت عبدا فامرأتي طالق فصار مقصوده مطلق الشراء فيحنث على اي وجه كان
مجتمعا ومتفرقا وفي قوله ان ملكت عبدا مقصوده في العرف والاستغناء بملك العبد وذا
انما يكون بصفة الاجتماع حكي ان ابا بكر الاسكاف كان من كبار ائمة بلخ وكان يقول في
وقت درس هذه المسئلة هل ملكت مائتي درهم فكان يقول لا ثم يقول هل اشتريت
مائتي درهم فيقول نعم فيوضح على اصحابه الفرق واذا نوى من الشراء الملك او الملك
الشراء يصدق فيهما ديانة فقيد به لان في الصورة الاولى لا يصدق قضاء لكونه متهما
بالتخفيف عليه وفي الصورة الثانية يصدق قضاء وديانة لان في هذه الارادة تشديدا
عليه حيث يعتق عبده عليه والمراد بالديانة انه اذا استفتى فقيها يجيبه على ما نوى ولكن القاضي
لا يلتفت الى نيته اذا كان فيما نوى تخفيف عليه هذا اذا لم يشر الى عبد بعينه ولو اشار
اليه يحنث كقوله ان اشتريت هذا العبد ونوى به الملك وان ملكت هذا العبد ونوى به
الشراء فاشترى نصفه ثم اشترى النصف الآخر يعتق النصف في الفصلين لان الاجتماع صفة
مرغوبة فتعتبر في غير المعين لان الصفة في الحاضر لغو كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها
صفة العمران وتعتبر في غير المعينة فان قلت الملك فيما اذا قال ان ملكت ونوى به الشراء
مطلق غير مختص بالملك الحاصل بالشراء والشراء علة لملك ثبت به فلا يكون بينهما اتصال
بالعلية والمعلولية فلا يجوز الاستعارة قلت كون الحكم مختصا بالعلة غير مشروط في هذا الباب
والشرط المختار الى ما يصلح علة للحكم في نفس الامر الا يرى انهم استعاروا الاثم للخمر في
قوله شربت الاثم حتى ضل عقلي اي الخمر والاثم غير مختص بالخمر والثاني اي النوع الثاني من
الاتصال الصوري في المشروعات اتصال المسبب بالسبب وهو ما يفضي الى الحكم و
لا يكون الحكم مضافا اليه وجودا ووجوبا والمراد هنا السبب الذي ليس بعلة بان لا يكون الحكم
مضافا اليه بلا واسطة من ان يكون سببا محضا كما تقدم او سببا في معنى العلة ولما كان
ثم

علة الحكم مضافا اليه دون الحكم كملك الرقبة فانه علة لملك المنفعة وملكها الرقبة مضافا الى السبب
وهو البيع ولم يضف اليه الحكم وهو ملك المنفعة كاتصال زوال ملك المنفعة بزوال ملك الرقبة
فاذا قال لامته انت حرة يزول به ملك الرقبة وبواسطة زواله يزول ملك المنفعة تبعا ولا
يحل الاستمتاع الا بالنكاح وكذا قوله انت حرة سببا لزوال ملك المنفعة لكونه مفضيا لا
علة لتخلل الواسطة وهي ملك الرقبة لو قال المعرّ كاتصال زوال ملك المنفعة بالفاظ العتق كما
اوله فيمكن تقدير المضاف بان يقال كاتصال زوال ملك المنفعة بالفاظ زوال ملك الرقبة كاتصال
ثبوت ملك المنفعة بالفاظ موضوعة لملك الرقبة فيجوز استعارة اللفظ الموضوع لملك الرقبة
لثبوت ملك المنفعة استشكل شارح مختصر في هذا الموضع بقوله البيع والهبة والتمليك سببا
سببا لملك المنفعة الذي ثبت بالنكاح وكذا العتق ليس سببا لزوال ملك المنفعة الذي
يزول بالطلاق فلم يوجد الاتصال باعتبار السببية فلا يصح الاستعارة جوابه يعرف مما ذكرنا
قريبا من ان الشرط في جواز الاستعارة الافتقار الى ما يصلح علة للحكم لان الحكم قبل وجوده يفتقر
الى جميع العلل على وجه البدل فيصح استعارة السبب للحكم كاستعارة الفاظ العتق للطلاق
حتى لو قال لامرأته انت حرة ونوى به الطلاق يقع بائنا وانما احتيج الى النية لان المحل غير متعين
لهذا المجاز بل محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين المجاز دون عكسه اي لا يجوز
استعارة الحكم للسبب كاستعارة الفاظ الطلاق للعتاق حتى لو قال لامته انت طالق
ونوى به الحرية لا يعتق عندنا وقال ش يعتق لان بين الطلاق والعتاق لغة وشرعا اما لغة
فلان كلا منهما للتخلية والارسال واما شرعا فلان كلا منهما لازالة الملك فيجوز استعارة كل
منهما للآخر انا نقول العكس لا يجوز لان الشرط جواز الاستعارة الاتصال وهو انما يتحقق بالافتقار
والمسبب مفتقر الى السبب لانه فرعه والسبب مستغن عنه في ذاته لقيامه بنفسه وثبوت
المسبب له من الامور الاتفاقية حتى جاز تخلفه عنه فان من اشترى جارية مجوسية يحصل ملك
الرقبة دون المنفعة الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فيجوز الاستعارة من الجانبين لكونه

بمنزلة العلة كقوله في اخبار اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير المسبب للسبب وهو خمر للسبب
وهو العنب لاختصاص بالعنب فالحاصل ان استعارة الملزوم للازم يجوز كيف ما كان
واستعارة اللازم للملزوم فانما يجوز اذا كان مساويا له فاذا كان المسبب مختصا به يجوز
بشرط الافتقار من اللازم الى الملزوم فيجوز واما اذا كان اعم منه فلا يصح استعارة
وفيه نظر لانه ينتقض بجواز استعارة المعلول للعلة وان كان اعم منها فان قلت وروية القران
ذكر الحكم وارادة السبب كقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات اي عقدتم والوطء غير مختص بالعقد
قلت الوطء الذي يعقبه الطلاق مختص بالعقد واذا كان الحقيقة متعذرة وهي ما لا يتوصل
اليه الا بمشقة او مهجورة وهي ما يمكن وصوله الا ان الناس هجروه وتركوه صير الى المجاز
بالاجماع كما اذا حلف لا ياكل من هذه النخلة هذا مثال للمتعذرة والمجاز فيه ان ياكل ثمرها
وان لم يكن لها ثمر فثمنها ولو تكلف واكل من عين النخلة لا يحنث في الصحيح او لا يضع قدمه في
دار فلان هذا مثال للمهجورة فان حقيقته وهو وضع القدم حافيا ممكن لكن الناس هجروه
والمجاز فيه الدخول فان قلت المحلوف عليه في المثال الاول عدم الاكل وهو غير متعذر بل المتعذر
الاكل قلت اليمين اذا دخلت في النفي كانت للمنع فموجب اليمين ان يصير فم باليمين وما لا
ما كولا لا يكون فم باليمين والمهجور شرعا كالمهجور عادة حتى ينصرف التوكيل بالخصومة الى
الجواب مطلقا اي بنعم او لا مجازا بطريق اسم الخاص وهو الخصومة على العام وهو الجواب لانه
يتناول الاقرار والانكار والخصومة مهجورة شرعا بقوله تعالى ولا تنازعوا فتفشلوا
فلا يأتيه المسلم بنفسه فيصار الى المجاز وهو الجواب حتى اذا ادعى رجل على آخر الفا فوكل
المدعى عليه رجلا بالخصومة ليخاصم المدعي فاقر الوكيل عند القاضي بان موكلي اخذ الالف جاز
وعند زفر والشافعي لا يجوز لانه مأمور بالخصومة والاقرار مسالمة واذا حلف
لا يكلم هذا الصبي لم يتقيد حلفه بزمان صباه كما اذا قال لا اكلم هذه الشابة ولو كلمه بعد ما كبر
يحنث لان هجران الصبي مسلما كان او كافرا بمنع الكلام عنه حرام لانه في الصبا محل المرحمة وايضا
ترك

لم يجز عليه قلم التكليف ولا يفضل الصبي الكافر قصاصًا ولا يلزم جواز سبيه لانه في حكم ثبوت
الاسلام بالسبي وبدار الاسلام والمهجور شرعا كالمهجور عادة فان قلت لو حمل على الذات
يلزم ترك الترحم ايضا ما دام صبيا وترك التوقير اذا كبر وترك المواصلة مع وجوب المواصلة
دائما وهاجرة المؤمن حرام فوق ثلثة ايام والزام المجاز لاجل الاثم اذ من وجه هو الاثم
الثلثة قلت الا ان يقال انه ما ثبت بطريق ضمني يعتبر
بعينه الا يرى انه لو قال لا اكلم هذه الذات لا يكون مرتكبا للمنهي عنه وان لزم منه الهجران
على ترك التوقير ينفك من الذات بان لا يعيش الى الكبر فلا يكون لازما قيد بقوله هذا الصبي
لانه لو قال صبيا يتقيد اليمين بصفة الصبا لان الصفة صارت مقصودة بالحلف لكونها مؤثرة
للمحلوف عليه كمن حلف لا يشرب الخمر ينعقد اليمين وان كان لو شرب عصيرا ودرة الشرب
مقصودة باليمين فحنث ان لم يشرب والاصل فيه ان اليمين اذا انعقدت على موصوف
يتقيد بصفة معرفا كان او منكرا ان صلح الوصف ان يكون داعيا الى اليمين كما اذا حلف
لا ياكل رطبا او هذا الرطب فاكله بعد ما صار تمرا لا يحنث لان الرطوبة مقررة وان لم
يصلح كما اذا حلف لا ياكل من لحم هذا الحمل يحنث اذا اكل من لحمه كبشا لان لحم الحمل نيئ
منه فلم يصلح ان يتقيد اليمين به اذا عرف هذا فنقول كلما الواجب ان يتقيد بما نحن فيه بوصف
الصبا لان الصبا مظنة الشفقة فيصلح ان يكون داعيا الى اليمين لكنه لا يتقيد لان هجران
الصبا شرعا واذا كان الحقيقة مستعملة اي ما بست مهجورة شرعا وعادة ولكن
ذكر لفظ مستعملة للمشاكلة التقديرية لان قوله الحقيقة تتضمن الاستعمال والمجاز متعارف
اي متبادر الى الفهم في العرف او معناه يكون استعماله اكثر في عرف الناس من مستعمل
الحقيقة فهي اولى عنده اي ح لان المستعار لا يزاحم الاصل خلافا لهما يعني عندهما المجاز
اولى بدلالة العرف وعلى هذين الاصلين اختلف ابو ح وصاحباه في قوله لا يقرأوا
ما تيسر من القرآن فان له حقيقة مستعملة وهو ما يطلق عليه اسم القرآن ومجازا متعارفا

مطلب

وهو ما يسمى قراءة عرفا فجوز ابو ح القراءة في الصلوة باية قصيرة وجوزاها باية طويلة ولكن
ان يقول ان تلك الاصل انما تجوز بما دون الاية واصلها منقوض بما اذا حلف لا يقرأ القرآن يحنث
بقراءة اية قصيرة اجماعا كما اذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او لا يشرب من هذا الفرات
فعنده يحنث باكل عين الحنطة والكرع من الفرات قال صاحب الكشاف في قوله تعالى فاشربوا
منه اي كرعوا فلا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة من الفرات وعندهما يحنث
باكل ما يتخذ منها كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات كما يحنث بالكرع لانه مجاز من
ما تحويه الحنطة وشرب ما يجاور الفرات وهو يعمومه يتناول كليهما فان قلت فعلى هذا يلزم
ان يحنث باكل السويق عندهما لوجود اكل ما تحويه الحنطة قلت السويق جنس اخر غير جنس
الدقيق عندهما ولهذا جوزا بيع الدقيق بالسويق متفاضلا فلا يحنث كذا ذكره شمس
الائمة ومن هذا عرف انما قاله بعض الشراح وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من الحنطة كالخبز
والسويق ونحوها ليس بصحيح ولو شرب من نهر منشعب من الفرات لا يحنث لان ماء
الفرات انقطع عنه بالنهر ولو قال من ماء الفرات فشرب من نهر اخر يوخذ من الفرات بكرع
او باناء يحنث بالاتفاق لانه عقد يمينه على ماء الفرات وهذا الماء ماؤه وان تحول الى
نهر اخر هذا الخلاف فيما اذا لم ينو شيئا فان نوى الحقيقة او المجاز يقع ما نوى اتفاقا ولو
كانت الحقيقة والمجاز سواء في الاستعمال فالعبرة للحقيقة اتفاقا وهذا اي الاختلاف
المذكور بناء على اصل اخر مختلف فيه وهو ان الخلفية اي كون المجاز خلفا عن الحقيقة في
التكلم عنده اي باعتبار التكلم بلفظ هذا ابني اذا اريد به المجاز وهو الحرية خلفا عن التكلم
بلفظ هذا ابني اذا اريد به الحقيقة وهي البنوة لان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ فجعل
الخلفية في التكلم اولى وعندهما في الحكم يعني هذا ابني مجازا خلف عن هذا ابني حقيقة في الحكم
اي في حكم المجاز خلف من حكم الحقيقي لان الحكم هو المقصود فجعله خلفا في المقصود اولى وبعض
الشراح فسره بان لفظ هذا حر اي في مقام هذا

التعبير صحيح في المعنى لكن التعبير الاول ابين بهذا المقام لان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم
يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فعندهما من حيث
الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف
لا في جهة الخلفية قال شيخنا العلامة منصور القاآني هذا غير صحيح لان حكم الاصل وهو الحرية ان
ثبت بهذا حر ليس بممتنع في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت
العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه ويظهر الخلاف في قوله لعبده
وهو اي العبد اكبر سنا منه اي من المولى هذا ابني فعنده يعتق لان شرط الخلفية
تصور الحقيقة والحقيقة متصورة من حيث التكلم لان قوله هذا ابني من حيث التكلم صحيح لانه
مبتدا وخبر ولما تعذر موجب الحقيقة تعين المجاز ذكرا للملزوم وارادة اللازم وهو الحرية
وعندهما لا يعتق لانه لا بد ان يكون الاصل في محله صحيحا موجبا للحكم وهذا الكلام غير منعقد
لايجاب الحكم فيلغو كالغموس لما لم ينعقد للحكم الاصلي وهو البر لا جرم انه لم ينعقد للحكم الخلفي
وهو الكفارة ولقائل ان يقول لا ينتقض هذا الاصل على قول ابي يوسف في مسألة الكوز وهو
ما اذا حلف ليشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه فانه قال بانعقاد اليمين ثم ليظهر
اثره في حق الخلف وهو الكفارة مع ان الاصل وهو البر مستحيل فالحاصل ان الخلاف في انه اذا استعمل
لفظ واريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط
بحيث لو امتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجازي وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية ووجه بناء
على هذا الاصل ان الخلفية لما كانت في التكلم عنده اعتبر لفظ الحقيقة لان المجاز لا يزاحم الحقيقة
فالحقيقة المستعملة صارت اولى من المجاز المتعارف وعندهما لما كانت الخلفية في الحكم وجب الترجيح
باعتبار الحكم وحكم المجاز راجح لانه اكثر استعمالا فان قلت يرد على قول ابي حنيفة قوله لعبده هذه
بنتي لا يعتق عنده مع ان العمل بالمجاز ممكن اذ البنتية لازمة كالبنوة قلت انه على الخلاف فلو كان على
الوفاق فنقول هذه بنتي حكمه الحرية بجهة البنتية وهذه الذات ليست بمحل لها لان الحرية فانها لانها

كاضافة العتق الى الحمار فيلغو لعدم محل المشار اليه والتعليق اذا كان من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمشار اليه
واذا كان من خلاف جنسه يتعلق بالمسمى ولا عبرة للمشار اليه كما لو باع فصا على انه ياقوت
احمر فاذا هو اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى
والذكر والانثى جنسان فيتعلق الحكم بالمسمى وهو معدوم فلا يعتبر تصحيح الكلام في المعدوم
وقد يتعذر الحقيقة والمجاز معا اذا كان الحكم ممتنعا كما في قوله لامرأته هذه بنتي وهي معروفة
النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه حتى لا تقع الحرمة بذلك ابدا سواء اصر على هذا القول
او اكذب نفسه الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا ان الحرمة تثبت بهذا اللفظ بل في
بالاصرار صار ظالما بمنع حقها في الجماع فيجب التفريق كما في الجب والعنة اما تعذر الحقيقة
وهو النسب في الاكبر سنا فظاهر واما في التي تولد لمثله فلان الشرع يكذبه لشهرة من الغير
واما تعذر المعنى المجازي فلان التحريم الذي يثبت بهذه بنتي التحريم الذي ينفي بطلان النكاح
لان البنتية اذا ثبتت تظهر الحرمة من الاصل ويتبين وقوع النكاح باطلا والذي في وسعه
اثبات تحريم ينفي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوقه كالطلاق فاللفظ غير صالح له
قيده بكونها معروفة النسب لانها لو كانت مجهولة النسب فرق بينهما ويثبت النسب
كذا في المحيط وقيل الحكم في مجهولة النسب كذلك حتى لا تحرم لان الرجوع عن الاقرار بالنسب
صحيح قبل تصديق المقر له اياه ولا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تاكده بالقبول فلهذا
اختار وضع المسألة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر والحقيقة تترك
لما فرغ من بيان الحقيقة والمجاز شرع فيما يترك به الحقيقة وذلك خمسة انواع بدلالة
العادة على تركها كالنذر بالصلوة والحج فان الصلوة لغة الدعاء كما في قوله عم واذا كان
صائما فليصل اي ليدع ثم نقلت الى الاركان المعلومة واستعملت فيها وترك معناها
لغة فلو نذر ان يصلي يحمل على الاركان وكذا الحج لغة القصد ثم نقل الى القصد الى مكة للنسك المعروفة
وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا يأكل لحما لم يحنث باكل لحم السمك وعندمالك

يحنث لانه لحم حقيقة ولهذا لا يحتج بغيب عنه وعلمائنا تمسكوا في ذلك بالعرف لان لحم السمك لا يستعمل استعمال اللحم في اللباجات وبايعه لا يسمى لحاما فلا يدخل في اللحم والعرف معتبر في اليمين وذهب فخر الاسلام ومن تبعه الى النظر في ماخذ الاشتقاق وهو ان السمك مخصوص من اللحم بدلالة اشتقاق اللفظ في ان اصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد ثم سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم ولبس للسمك دم والا لما عاش في الماء ولشرط ذبحه لحله قال صاحب الكشف لقائل ان يمنع كونه ماخوذا مما ذكر لان قولهم التحم القتال انما هو لكثرة اللحم بكثرة القتل فلا يكون ماخذه دالا على الشدة والقوة الى هنا كلامه ولقائل ان يقول لو كان لحم السمك مخصوصا بدلالة الاشتقاق لكان اللفظ مجازا في لحم السمك وليس كذلك لان الله تعالى سماه لحما في قوله ومن كل تاكلون لحما طريا ويمكن ان يقال المراد من قوله ماخوذا انه وضع له باعتبار معنى هو المقصود بشهادة الدوران فان اللحم كيفما تركبت واستعملت تاديه معنى الشدة والقوة من ذلك اللحمة للواقعة العظيمة والتحم القتال والتحم الجرح للبرء والملحم لتقوي الطعام به ولو اكل لحم الادمي والخنزير يحنث على هذا الطريق ولا يحنث نظرا الى العرف وقوله كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب فلا يعتق لان المكاتب كالحر يدا فكان مملوكا من وجه دون وجه فلا يتناول المملوك المطلق المنصرف الى الكامل ويتناول المدبر وام الولد فيعتقان لان الملك فيهما كامل والرق ناقص وعكسه اي عكس ما ذكرنا من المستثنين الحلف باكل الفاكهة من حلف لا ياكل الفاكهة فاكل الرمان والرطب والعنب لا يحنث عند ابي حنيفة لان في هذه الثلثة كمالا خرج عن التفكه لان الفاكهة اسم لما يتنعم ويتلذذ زيادة على ما يقع به قوام البدن فيكون الفاكهة اسما لما هو تابع وهذه الثلثة يحصل بها قوام البدن فيكون فيها وصف زائد فلا يدخل في الفاكهة فان قلت كيف ادخلتم الطرار تحت اسم السارق مع انه في فعل الطرار وصفا زائدا وهو الاخذ من اليقظان قلنا المعنى الزائد في الطرار يرجع الى

للسرقة

للسرقة بل مكمل لها كالضرب والشتم فانهما مكملان لمعنى الايذاء فيثبت الحكم فيه بالدلالة والزيادة في هذه الثلثة وهو كونه غذاء مناف للتفكه لان الغذاء مقصود والتفكه امر زائد غير مقصود فيكون مغيرا للمعنى التبعية وعندهما يحنث باكلها لان الفاكهة ما يوكل على التنعم وهذه الاشياء كذلك وان نواها عند الحلف يحنث اتفاقا وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني تترك الحقيقة بقرينة لفظية التحقت به سابقا او متاخرة الا ان السباق بالباء المنقوطة بنقطتين من تحت اكثر استعمالا في المتاخر كقوله طلق امرأتي فانه يدل على التوكيل حقيقة لكن تركت هنا بقرينة قوله ان كنت رجلا لان هذا الكلام انما يقال عند ارادة اظهار عجز المخاطب عن الفعل الذي قرن به فيكون الكلام للتوبيخ مجازا وبدلالة معنى يرجع الى المتكلم يعني الى حاله كما في يمين الفور كما لو قال للمرأة يمين قامت تخرج ان خرجت فانت طالق اذ يقع على الخرجة لو رجعت ثم خرجت لا تطلق الفور ماخوذ من فورة القدر سميت بهذا الاسم باعتبار فوران الغضب ونظيره قوله الله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء وهو بمعنى اليمين طعام يوكل في الغداة والتغدي عبارة عن الاكل مترادف بقصد به الشبع ولهذا لا يحنث في يمينه لا يتغدى حتى ياكل اكثر من نصف شبعه فان حقيقة قوله لا اتغدى العموم الا انها تركت بدلالة حال المتكلم لانه اخرج الكلام مخرج جواب الداعي فانه دعاه الى الغداء الذي بين يديه فيتقيد به وبدلالة محل الكلام وهو ان لا الاعمال بالنيات ورفع من امتي الخطاء والنسيان هذا هو النوع الخامس من انواع ما يترك به الحقيقة فان هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد عمل بلا نية وان لا يوجد خطاء ونسيان وقد يرى العمل بلا نية والخطاء والنسيان في الامة كثيرا فعلم ان حقيقته غير مراد فيحمل على المجاز فيراد به حكم الاعمال وحكم الخطاء والنسيان والحكم نوعان حكم الدنيا وهو الجواز والفساد وحكم الاخرة وهو الثواب في الاعمال المفتقرة الى النية والاثم في الافعال المحرمة والنوعان مختلفان اذ مبنى الصحة وجود الركن والشرائط ومبنى الفساد عدمهما ومبنى الثواب

خلوص النية والاثم عدمه الا يرى ان من صلى وفي ثوبه نجس لا تجوز صلوته لفقد شرطها
ولكن له ثواب لخلوص نيته ولو صلى رياء جاز صلوته وليس له ثواب لفساد اعتقاده
فيكون مشتركا بينهما فلا يصح احتجاج ش به علينا في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد
الصوم بالخطاء لان ارادة المعنيين جميعا غير جائزة اما عندنا فلان المشترك لا عموم له
واما عنده فلان البلى لا عموم له فيحمل ابوح على الثواب لكونه باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون
النية بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح وحمل ش على الصحة والفساد لان
النبي عم بعث لبيان الحل والحرمة ولقائل ان يقول لا نم ان الحكم مشترك بل هو عام معنوي
كل شيء لان حكم العمل هو الاثر الثابت به فيتناول كلاهما وعدم عموم المجاز لم يثبت عن ش على ما سبق
ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا البلى وان يقول عدم جواز الاعمال على
العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التي هي محل الثواب فتخصيص عنده بغير
البيع والنكاح مما لا يفتقر الى النية بالاجماع فان قلت لو كان المراد حكم الآخرة لا يبقى لقوله
من امتي فائدة اذ عدم المؤاخذة في الآخرة يعم جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة المؤاخذة بهما قلت ذلك
مذهب المعتزلة فاما عند اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان
نسينا او اخطأنا فلو لم تجز في الحكمة المؤاخذة بهما لكان معنى الدعاء ربنا لا تجر علينا اي لا تظلم
بالمؤاخذة بهما وفساده ظاهر على ان تقديم قوله من امتي يقتضي الاختصاص فلو لم تجز المؤاخذة مطلقا
في الآخرة لما افتخر من كان بحر البلاغة رشحة من امواجه صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله وازواجه
والتحريم المضاف الى الاعيان كالمحارم في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم والخمر في قوله حرمت الخمر بعينها
حقيقة عندنا كالتحريم المضاف الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه
خلافا للبعض وهو اصحابنا العراقيون والمعتزلة فانهم قالوا المراد منه تحريم الفعل لا غير وقال قوم
من المعتزلة انه مجمل لا يصح الاحتجاج به لان التحريم هو المنع والمكلف انما صار ممنوعا عما هو مقدور ولا قدرة لنا
على الاعيان فلا بد من اضمار فعل حتى لا يكون اهمالا للكلام واضمار جميع الافعال مستحيل وليس بعضها اولى

قالوا ومطلق العطف اه قال سيبويه وجميع النحاة قال بعض اصحابنا انها للمقارنة وقيل انها للترتيب وهو محكي عن الشافعي ولهذا جعل الترتيب شرطا في الوضوء لان الآية عطفت فيه
الوجوه بالواو واحتجوا بقوله عم ابدأوا بما بدأ الله به يريد به قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فلو لم يكن الواو للترتيب لما قال ذلك وقوله تعالى واركعوا واسجدوا
وعم لمن قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى بئس خطيب القوم انت قل ومن يعص الله ورسوله فقد غوى ولو كان الواو لمطلق الجمع لما
افترق الحال بين ما علمه الرسول وبين ما قاله وكذا انكر قول عمر لمن انشد كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا هلا قدمت الاسلام على الشيب ...
في اللفظ يدل على ان التأخير في الرتبة وقول الصحابة لابن عباس لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهم كانوا فصحاء العرب ...

من الآخر فيبقى مجملا والصحيح الطريق الثاني بالعرف فان كل من عرف اللغة يتبادر فهمه
عند سماع قوله حرمت عليكم النساء او الطعام الى ان المراد منه تحريم الفعل
المقصود منه وهو الوطي في الاول والاكل في الثاني وكذا نقول التحريم اذا اضيف الى
العين كان ذلك امارة على انه خرج من ان يكون محلا للفعل وهذا كالنسخ والمنع نوعان منع الرجل
عن الشيء كمنع الغلام عن الاكل ومنع الشيء عن الرجل بان يرفع الخبز من بين يديه فاما اضافة
التحريم الى العين من النوع الثاني ولا معنى للتوقف فيه مع هذا التوجيه الصحيح وفصل في حروف
اي بالحقيقة والمجاز حروف المعاني اي الحروف التي لها معان والملاقب الحروف على المذكورة في
هذا الفصل بطريق التغليب لان بعضها اسماء مثل اذا ومتى وغيرهما وحروف العطف
اكثرها وقوعا وذكر الاسماء فيما بين حروف الشرط او المناسبة حكمها حكم الحروف وجه اتصالها
بما ذكرنا انها تارة تستعمل فيما وضعت له فتكون حقيقة وتارة في غيره فتكون مجازا فالواو
لمطلق العطف اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعم بعض اصحابنا انها للمقارنة على قول
ابي يوسف ومحمد ولا لترتيب كما زعم بعض اصحاب ش محتجين بقوله تعالى واركعوا واسجدوا والركوع
مقدم على السجود بلا خلاف اذ افاده حرف الواو ونقول الواو لو كان مفيدا للترتيب لما صح ان يقال
جاءني زيد وعمرو قبله ولان الفاء للترتيب فلو كان الواو ايضا له لحصل التكرار وهو خلاف الاصل
وما ذكره معارض بقوله تعالى واسجدي واركعي وفي قوله لغير الموطوءة ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انما تطلق واحدة اذا وقع الشرط عند ابي حنيفة هذا الاشتباه من
بعض اصحابنا من ان الواو للترتيب عنده وللمقارنة عندهما بدليل هذه المسألة
المذكورة في الكتاب لانا لو لم نجعل للترتيب عنده لوقعن جملة كما نعلقن جملة ولو لم نجعل للمقارنة
عندهما لوقع الاول دون الثاني والثالث لانا نقول موجب هذا الكلام الافتراق لا يتغير بالواو
يعني ان الترتيب لم ينشأ من الواو بل نشأ من ذكر الطلقات متعاقبة على وجه يتصل الاول
بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة لان قوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة الى الكلام الاول متعلقة بالشرط

الطلاق ... [illegible]

[illegible]

بقدر تعلق الاول والثاني بالشرط بواسطته فاذا تعلق بهذا الترتيب نزل كذلك عند وجود
الشرط متنازلا الاول تعليق الثاني والثالث مرتبين بشأن الثاني والثالث معلق وقالا موجبه الاجتماع
اي الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه المتعلقين بالشرط بلا ترتيب وذلك لان الواو لمطلق
الجمع فاشبه جواز تغيير الشرط فيصير كأنه ذكر الاول والشرط بشرط على حدة [illegible]
وذلك في التعليق بالشرط يتعلق جملة او بشرط في الاخر فيبقى ما يقع الترتيب فلا يتغير الواو
بهذا واذا قدم الشرط وما اذا اخره يقع الثلث اتفاقا لان الشرط متغير فاذا وجد آخر الكلام
متغير يتوقف اوله على آخره كما في الاستثناء فيتعلق الاجزية المتفرقة منه قال [illegible] وصاحب
التقديم الى قولها طالق وهي لم تتوقف لا باثبات التعلقات في زمنة التعليق وذلك لا يقع التعاقب
في الوقوع واما الترتيب في الوقوع فيقتضي توقف وقوع في زمنة الوقوع كما لم يجب وفي المعلق ليس
بطلاق في الحال بل هو صحيح ان يصير طلاقا عند وجود الشرط وما لم يكن طلاقا في الحال لا يقبل وصف الترتيب
لان الواو صفة لاحق للموصوف فكانت العبرة لحالة الوقوع فلم يوجد بها جمعه تفرق ازمنة
الوقوع واذا قال لغير الموطوءة انت طالق وطالق وطالق انما تبين بواحدة هذه المسئلة
ايضا توهم ان الواو للترتيب عندهما والا يقع الثلث كما وجب البرهن في التقديم لان الجمع حرف
جمع كلفظ الجمع فازال الوهم بقوله لان الاول وقع قبل التكلم اي قبل الفراغ عن التكلم
بالثاني فسقطت الولاية لفوات المحل المتصرف لانها غير موطوءة فلغا الثاني والثالث لا لان
الواو للترتيب لا يقال قد يتغير صدر الكلام باخره لانه ثبت به الحرمة الغليظة وكان ينبغي ان
لا يقع الطلاق بقوله لانا نقول آخره ليس بمغير بل مقرر لان حكم اوله الحرمة الخفيفة وحكم آخره الحرمة
الغليظة وكلاهما راجع للتقييد فيكون مؤكدا واذا زوج فضولي امتين من رجل بعقد او بعقدين
بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج وقبل الفضولي الآخر صار النكاح موقوفا على اجازة
كل واحد منهما فان نقض احدهما انتقض وان اجاز توقف على اجازة الآخر قيد به
لانه لو قبل الآخر لان الفضولي الواحد لا يجوز ان يتولى طرفي النكاح كما اذا قال زوجت فلانة

من

من فلان بغير امرها خلافا لابي يوسف وفي النهاية هذا اذا تكلم الفضولي بكلام واحد ولو تكلم
بكلامين كما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت عنه يتوقف اتفاقا ثم قال المولى هذه
حرة وهذه متصلا بطل نكاح الثانية وهذه المسئلة توهم ان الواو للترتيب اذ لو كان
الواو لمطلق الجمع لصار كأنه قال اعتقتهما ولصح نكاحهما فازاله بقوله انما بطل نكاح الثانية
لان عتق الاولى يبطل محلية التوقف في حق الثانية حتى لا يلحقه الاجازة لانه لا حل للامة في
مقابلة حرة حتى لو تزوج امة نكاحا موقوفا ثم حرة نكاحا نافذا او موقوفا يبطل نكاح الامة
لان التوقف لا يعتبر بابتداء النكاح لما كان راجعا الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء و
الامة ليست محلا للنكاح منضمة الى حرة فكذا حال التوقف ولزم العقد من جانب المولى
لسقوط حقه بالاعتاق وفي قوله ان يقول ينبغي ان لا يبطل النكاح الموقوف للامة على حرة
لانه ليس بنكاح حقيقة لانه لا يثبت به الحل ولا يراد بقوله عم لا تنكح الامة على حرة الا النكاح
التام اذ لو اريد به التام والموقوف يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا نعني بهذا الا
الا بانه يلزم ان الجمع بينهما في مقام النفي جائز كما جاز الجمع بين معنيي المشترك فيه ولو اعتق
احديهما بعينها ثم بلغ المولى النكاح فاجاز جاز نكاح الامة لم يجز لان المولى باعتاق احديهما
نقض نكاح الاخرى ولو اعتقهما بكلام مفصول فاجاز الزوج نكاحهما او واحدة منهما جاز نكاح
المعتقة الاولى لان الحكم في حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه
الاجازة هذا اذا كان النكاحان في عقد واحد واما اذا كانا في عقدين فان كان مولى الامة واحدا
فالحكم كما ذكرنا وان كان اثنين فاعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فان اجازهما
جاز لانهما لو كان في العقد واحد بها حرة والاخرى امة توقفا لانه لا تنافي في التوقف و
لا يملك الاجازة في ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى واحدا بعينه
رد النكاح الثانية وانه سبيل منه وان اجازها جاز نكاح المعتقة الاولى ولو اعتقهما بكلام
بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لعدم تحقق الجمع بين الحرة والامة ولكن

الى بقوله قوله متصلا زائدا لان الحكم كذلك لو اعتق احدهما وسكت ثم اعتق الاخرى وقوله
بغير اذن الزوج لا حاجة الى التقييد به ولهذا وضع شمس الائمة المسئلة ولم يقيد حاجة بطل
الثاني اي نكاح الامة الثانية قبل التكلم بعتقها واذا زوج رجل اختين في عقدين فبلغه
لانه لو زوجهما في عقدة واحدة لا ينعقد بحال بغير اذن الزوج فبلغه اي خبر النكاح الزوج
فقال اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اي بطل العقدان كما اذا اجازهما معا بان قال اجزت نكاحهما
وان اجازهما متفرقا بان قال اجزت نكاح هذه ثم قال بعد زمان اجزت نكاح هذه بطل
نكاح الثاني هذه المسئلة موهمة ان الواو للمقارنة فازال هذا الوهم بقوله لان صدر الكلام
يتوقف على آخره اذا كان في آخره ما يغير اوله هذا علة لقوله بطلا يعني صدر الكلام يقتضي
جواز النكاح وفي آخره ما يغيره لان جواز النكاح الثاني ينافي جواز النكاح الاول للزوم
الجمع بين الاختين وبطل النكاحان جميعا وانما صح النكاح الاول اذا اجازهما متفرقا لعدم توقف
صدر الكلام على آخره كما في الشرط والاستثناء اي كما ان الكلام موقوف على آخره اذا وجد
الشرط او الاستثناء بعده وبطلانهما من هذا التعليل لا لان الواو يقتضي المقارنة وقد يكون الواو
للحال كقوله لعبده اد الي الفا وانت حر ثم شرع العطف هنا لان الجملة الاولى فعلية انشائية
والثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع واذا كان الواو للحال والاحوال شروط لكونها
مقيدة كما ان الشرط تعلقت الحرية بالاداء حتى لا يعتق العبد الا بالاداء فان قلت اذا كان الحال
شرطا فينبغي ان يتقدم مضمونه على العامل فلا يكون مطلقا ويلزم الحرية قبل الاداء قلت
انه من باب القلب اي كن حرا وانت مؤد الي الفا فنقض عليه بان القلب لا يقع الا في كلام
المهرة المتقنين وهذا الكلام يصدر من غيرهم او هي حال مقدرة اي اد الي الفا مقدرا الحرية
في حال الاداء ويحتمل اي الجملة قائمة مقام جواب الامر اي اد الي الفا تصر حرا وانت حر عطف عليه بان تكون
انت حر قائمة مقام جواب بمجرد اصطلاح من عنده فلا يلتفت اليه فلو كان في الكلام اد الي الفا انت حر
لم يبق واو الحال وكلاهما فيها او في حال الحرية حال الاداء والحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف

فالحرية تتأخر عن الاداء وقد يكون الواو لعطف الجملة فلا يجب المشاركة في الخبر كقوله هذه طالق
ثلثا وهذه طالق فتطلق الثانية واحدة لان الشركة في الخبر انما كانت للافتقار واذا كانت
تامة فقد ذهب دليل الشركة وكذا في قولها طلقني ولك الف وهذه الواو لعطف الجملة حتى لا
يجب شيء اذا طلقها عند ابي حنيفة لان الواو للعطف حقيقة والحمل عليها ممكن نحو نعوم ودليل
و ترك المعاوضة لا يصلح ان يكون دليلا لان معنى المعاوضة في الطلاق واذا دخل العوض الطلاق
صار ذهابا من جانب الزوج حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها فلو كان معنى المعاوضة اصليا لما
ولصح رجوعه واذا كان عارضا لا يصلح ان يكون دليلا فلا يصلح ان يكون صارفا عن الحقيقة العطف
ذكر في شرح المغني فيه بحث لا نسلم ان المعاوضة في الطلاق عارض ولكن يتعين ارادتها
بقرينة ذكر الالف بمقابلة الطلاق ولا معنى للعطف لعدم المناسبة بين الجملتين والحمل على المجاز اولى
من الالغاء الى هنا كلامه ويمكن ان يقال العطف صحيح لان اتحاد الجملتين ليس بشرط عند كثير من
النحويين حتى قال سيبويه اذا كان الكلام مرتبطا من حيث المعنى يصح العطف وهاهنا كذلك لان
قولها ولك الف وعندهما اي عند ابي يوسف ومحمد هو للحال والمال في مقابلة الطلاق معنى بشروعه
فيصح العطف وان اختلفا لفظا وقالا انها اي الواو للحال فيصير شرطا وبدلا يعني يصير
وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه بدلالة حال المعاوضة في الخلع عندهما
فصار كانها قالت طلقني في حال كون الالف علي فلما قال طلقتك كان تقديره طلقتك بذلك
الشرط فيجب الالف والفاء للوصل والتعقيب فيتراخى المعطوف عن المعطوف عليه
بزمان وان لطف اي قل ذلك الزمان بحيث لا يدرك اذ لو لم يكن كذلك لكان مقارنا
واذا قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان يدخل الثانية بعد الاولى بلا تراخ
ولو دخلت الثانية بعد الاولى بزمان فيه تراخ لم تطلق وتستعمل الفاء في احكام العلل لان
الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك هذا العبد بكذا وقال الآخر فهو حر انه قبول للبيع
فيعتق لان الاحكام مترتبة على العلل فاذا قال بعت منك لانه ذكر حرية بحرف الفاء عقيب

٤٠

الايجاب وهي للترتيب والتعقيب فيترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بطريق الاقتضاء وقوله
وهو حر لا يكون قبولا للبيع لعدم ما يوجب التعقيب فيكون قوله وهو حر محتملا لان يجعل اخبارا
عن الحرية الثابتة قبل الايجاب. وان يكون انشاء للحرية بعد القبول فلا يثبت القبول بالشك
وقد تدخل الفاء على العلل اذا كانت مما تدوم لانها لو كانت دائمة كانت في حالة الدوام
متراخية عن ابتداء الحكم كما يقال ابشر فقد اتاك الغوث اي المغيث باعتبار ان الغوث بعد
ابتداء الابشار باق فان قلت ان اتيان الغوث قد يدوم وقد لا يدوم فلا يجوز بناء الحكم
على الاحتمال قلت لا نسلم هذا بل بناء الحكم على الغالب لان الاصل في كل ثابت دوامه لا العدم
عارض ولقائل ان يقول كلام في الفاء الداخل على العلة والغوث الدائم ليس بعلة للابشار
بل الغوث في ابتداء وجوده علة الابشار لا الغوث الدائم لان الابشار لا يدوم كما ان
الاسم لا يراد به ما يحقق اليس هذا الخبر بهجة فان قلت لم لا يجوز ان يكون من القلب فيكون المعنى
اتاك الغوث فابشر فلا يحتاج اذن الى هذا التكلف قلت لانه لا يصار الا من الفصيح كقوله
ادّ الي الفا فانت حر اي ادّ الي الفا لانك حر فيعتق في الحال فان قلت لم لم يجعل الفاء داخلة
في جواب الامر على معنى ان اديت الي الفا فانت حر قلت لان فيه اضمار الشرط والاضمار
خلاف الاصل اذ يصح الكلام بدونه فان قلت دخول الفاء على العلل ايضا خلاف الاصل قلت
العلة اذا استدامت يحصل الترتيب فيكون محلا للفاء من وجه ولقائل ان يقول الاضمار
وان كان خلاف الاصل فهو على تحقيق الفاء من كل وجه فينبغي ان يكون هو اولى والوجه انه
لا يصلح ان يكون فانت حر جواب الامر لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل
الماضي بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل اذا كانت ملفوظة
واما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك فلا تقول ائتني اكرمك فكذا الجملة
الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم وتستعار الفاء بمعنى الواو
في قوله له علي درهم فدرهم حتى لزمه درهمان لان الفاء للترتيب ولا ترتيب في العين و

الدرهم

٦٨

والدراهم في الذمة في حكم العين فيجعل الفاء عبارة عن الواو مجازا لمشاركته في نفس العطف
او يصرف الترتيب الى الوجوب بكانه قال وجب درهم وبعده آخر وقال ش لزمه درهم
واحد لانه لما تعذر الحقيقة ولم يمكن صرفه الى الترتيب في الوجوب لان وجوب الكل بعد القول
متصلا به لا يتصور اذ لا بد من مباشرة سبب آخر بعد وجوب الاول فينفصل الحالة حمل على
ان يكون الكل كلاما مبتدأ للتأكيد وكأنه قال درهم فهو درهم فنقول فيما قاله ترك حقيقة الفاء من
كل وجه وفيما قلنا وان بطل التعقيب بقي معنى العطف وفيه عمل بحقيقة الفاء من وجه فهو اولى من
الاهدار وثم للتراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة بمنزلة ما لو سكت ثم
استأنف يعني بمنزلة الاستئناف بالمعطوف بعد السكوت عن المعطوف عليه فيحصل كمال التراخي
لا نفس التراخي من حيث التكلم والحكم لان التراخي في الحكم مع عدم التراخي في التكلم ممتنع في
الانشائيات فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا وعندهما التراخي في الحكم مع الوصل
في التكلم مراعاة لمعنى العطف لان العطف لا يصح مع الانفصال والتكلم متصل حقيقة فكيف
يجعل منفصلا فيبقى الاتصال لفظا مراعاة لحق العطف حتى اذا قال لغير المدخول بها انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعنده يقع الاول في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه
قال انت طالق وسكت ثم قال انت طالق لان التراخي عنده في التكلم ويلغو ما بعده لعدم المحل
فان قلت هلا توقف صدر الكلام على آخره لوجود المغير قلت شرط التوقف اتصال الكلام
اوله بآخره ولم يوجد بسبب ثم ولو قدم الشرط وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق
ثم قال انت طالق ولغا الثالث عنده لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد
الشرط يقع الطلاق فان قلت ينبغي ان لا يقع الطلقة الثانية والثالثة سواء كانت مدخولا بها
او لا لان ثم بمنزلة سكتة فكيف يكون كقول الرجل لامرأته انت طالق ثم قال بعد سكتة
طالق فههنا يكون لغوا لعدم المبتدأ قلت يضمر المبتدأ بدلالة العطف لتصحيح كلامه فيضمر كانه قال انت
طالق فان قلت طالق كما هو يحتاج الى المبتدأ يحتاج الى الشرط قلت احتياجه الى المبتدأ البس

كما حبا إلى الشرط لأنه لو لم يتغير المبتدأ لكان لغوا ولأن ذلك الشرط وقالا يتعلقن جميعا في
يتعلق الكل في المدخول بها وفي غير المدخول بها وفيما قدم الشرط أو أخره وبه تبين أن على الترتيب
عند وجود الشرط لوجود معنى النظم أي الآن أنه إذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وإلا تطلق واحدة
فقط بقوله لغير المدخول بها لأنه لو قال للمدخول بها أخر الجزاء فعنده يقع الأول والثاني في الحال لعدم
تعلقهما بالشرط كأنه سكت ثم قال أنت طالق إن دخلت الدار فيقع الطلقتان وتعلق الثالثة
لقربه من الشرط وإن قدم الشرط تعلق الأول لقربه ووقع الثاني والثالث وفي قوله عم
من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذي هو خير إذا عجل الكفارة بالمال
قبل الحنث لا يجوز عندنا وقال ش يجوز تمسكا بهذا الحديث ولكنا نقول استعير ثم بمعنى الواو في الحديث
عملا بالرواية الأخرى وهي قوله عم فليأت بالذي هو خير وليكفر عن يمينه وأجرى الكلام على الحقيقة
بمعنى الأمر بالتكفير يبقى على الحقيقة في هذا الحديث إذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالإجماع فإن قلت
فيما ذكرتم عمل بحقيقة الأمر وترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرنا عمل بحقيقة ثم وترك حقيقة الأمر فلم رجح
ما ذكرتم قلنا لأن ما ذكرنا من الرواية مشهورة فالمشهور أولى كذا في جامع الأسرار
ولئن سلم ففيما ذكرنا ترك الحقيقة من وجه واحد وهو ترك العمل بحقيقة ثم وفيما ذكرتم ترك الحقيقة من
وجهين وهما حمل الأمر على الإباحة وترك العمل بالإطلاق لأن التكفير بالصوم قبل الحنث لا يجوز بالإجماع
فإن قلت لم جعل ثم مجازا من الواو دون الفاء وهو أقرب إليه قلت لأن الفاء توجب الترتيب
فلا يحصل الغرض فإن قلت لما صار ثم بمعنى الواو ينبغي أن يجوز كيف ما كان عملا بمطلق العطف قلت لو
قلنا بالجواز كيف ما كان لا يبقى الأمر على حقيقته فيفوت المقصود وبل لإثبات ما بعده والإعراض عما قبله

مطلب بل

الضمير أن المجروران راجعان إلى بل على سبيل التدارك للغلط تقول جاءني زيد بل عمرو أثبت المجيء
أولا لزيد ثم أعرضت عنه وأثبته لعمرو وقد يدخل عليه كلمة لا تأكيدا للنفي الذي تضمنه بل تقول
جاءني زيد لا بل عمرو وإنما يصح الإضراب إذا كان الصدر محتملا وإن كان لا يحتمل صار العطف بمعنى
أشار إليه بقوله فيتعلق ثم إذا قال للمرأة الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين لأنه ملك

ابطال

إبطال الأول وهو الطلقة الواحدة فيقعن أي الثلاث أيضا بخلاف قوله له علي ألف درهم بل
ألفان فإنه يلزمه ألفان استحسانا وعند زفر يلزمه ثلثة آلاف قياسا
على الطلاق وجه الاستحسان في الطلاق إنشاء لا يحتمل التدارك والإقرار إخبار يحتمله وقيد المرأة
بالموطوءة لأنه لو قال لغير الموطوءة أنت طالق واحدة بل ثنتين يقع واحدة لعدم المحلية بعد
وقوع الواحدة هذا إذا أنجز أما إذا علق وقال إن دخلت الدار فأنت طالق واحدة بل ثنتين يقع الثلاث عند
الدخول فلو قال وثنتين يقع واحدة والفرق أن الواو للعطف على وجه التقرير فيقعن ويقع الأول
ثم الثاني لعدم المحلية وبل للعطف على وجه الإبطال وكان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن
شرط إبطال الأول وليس في وسعه ولكن في وسعه إثبات الثاني بشرط على حدة لأنه لم يتعلق
المحل بعد فيثبت ما في وسعه فصار كأنه قال بل أنت طالق ثنتين إن دخلت الدار فصارت
بمنزلة يمينين وليس أحدهما أولى من الأخرى فيقعان جميعا عند الشرط ولكن للاستدراك
أي لإزالة الوهم الناشئ من الكلام السابق كقولك ما رأيت زيدا لكن عمرا فلما قلت ما رأيت
زيدا توهم واحد أن عمرا أيضا غير مرئي فأزلت ذلك الوهم بعد النفي خاصة هذا العطف مقصور على عطف
وأما إذا عطف جملة على جملة فيقع لكن بعد النفي والإثبات لحصول غير أن العطف به هذا الاستدراك ينقطع
بعض لكن من قوله ولكن للاستدراك تقديره لكن للعطف بطريق الاستدراك بعد النفي لكن العطف
بهذا الطريق إنما يصح عند اتساق الكلام أي انتظامه وذلك إنما يتحقق بشيئين أحدهما أن يكون الكلام
متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني أن يكون محل الإثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما
وإلا فيعرض آخر الكلام أوله وإلا فهو مستأنف أي وإن لم يثبت الاتساق لا يصح الاستدراك
فيكون كلاما مستأنفا منقطعا عن الأول مثال فوت الاتساق الأول رجل قال هذا العبد الذي في يدي
لفلان فقال فلان ما كان لي قط ولكنه لفلان آخر فإن وصل قوله ولكنه لفلان بقوله ما كان لي قط يكون الكلام
متسقا فيجعل النفي متعلقا بالإثبات على معنى تحويل الملك من المقر له الأول إلى المقر له الثاني ويكون العبد
للمقر له الثاني ويكون قوله ولكنه بيانا لأنه نفي العبد من نفسه إلى آخره لا أنه نفي نفيا مطلقا وإن فصل

مطلب لكن

قوله ولكنه لغلانٍ كان ذلك رداً للاقرار ونفياً للملك عن نفسه مطلقا من غير تحويل الى الثاني فلا يتوقف الكلام
فرجع العبد الى المقر ولا ينفع قوله بعد ذلك ولكنه لغلان لانه يكون شهادة فرداً لا يثبت الملك
فان قلت هذا نفي الملك عن نفسه من الاصل كما قوله لغلان اقرار بالملك للغير الآخر فينبغي ان يكون موقوفاً
وان كان منفصلاً قلت لكنه لغلان بيان تغيير لذلك النفي لان ظاهر كلام ان النفي تكذيب للاقرار ورد الملك
الى المقر له ويحتمل ان يكون نفياً للملك عن نفسه الى غلان ان يكون العبد معروفاً بكونه لزيد ثم
وقع في يد المقر فاقرّ لزيد فقال زيد العبد ما كان معروفاً بكونه لي لكنه في الحقيقة لعمرو فيكون
قوله لكنه لعمرو بيان تغيير وقد عرف في باب التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما لانه
يثبت الحكم في الصدر ثم حكم الآخر اعلم ان مسئلة الاقرار لا يصح مثالاً لان تخفيف ولكن المخففة
والمذكور في هذه المسئلة لكن المشددة التي هي من حروف المشبهة الا انه لما كان ما مثلاً كونها
في الاستدراك وتساويهما في الحكم اذ يفوتها في هذا البحث وتمثيل فوات المعنى الثاني ما ذكر في
المتن كالامة اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة درهم فقال المولى لا اجيز النكاح ولكن اجيزه بمائة
وخمسين ان هذا فسخ للنكاح ويكون باطلاً وجعل لكن مبتدأ بعد جعل لكن لابتداء النكاح بعد
الانفساخ لان هذا النفي فعل اي نفي الاجازة بقوله لا اجيزه واثباته بعينه فيكون متعلقاً
والنفاذ يبطل للاتساق فلا يتحقق فيه معنى العطف فان قلت لا نم انه نفي فعل واثبات لان الكلام
بمائة غير النكاح بمائة وخمسين قلت لا نم للمغايرة لان المال تبع النكاح الا يرى انه جاز بغير
المال وفساده ولو قال المولى للزوج اجزت النكاح ان زدت خمسين درهما جاز النكاح
الاول واو لاحد المذكورين فان كانا مفردين تفيد ثبوت الحكم لاحدهما وان كانا جملتين
تفيد حصول مضمون احديهما اعلم ان كون او موضوعة لاحد المذكورين مختار شمس الائمة
وفخر الاسلام واليه ذهب عامة اهل اللغة وذكر صاحب التقويم وجماعة من النحويين انه موضوعة
في الخبر للشك فاذا قلت رأيت زيداً او عمراً اخبرت عن رؤية كل منهما على سبيل الشك
في التكلم ترددهما جميعاً وانما رأيت احدهما ولكن شككت في معرفة ذلك في احق كل واحد منهما

هو الظرفي وان لا يكون في غير الخبر موضوعة للتخيير او للاباحة لان الشك انما يتحقق عند اشتباه
العلم بشيء وذلك انما يكون في الاخبار دون الانشاء لان انشاء الحكم ابتداء وجه قول فخر
الاسلام ان الشك ليس بمعنى مقصود في اللغة الذي باحث ثم توضع له كلمة توجب التشكيك لان
الكلام وضع للافهام فان قلت التشكيك قد يكون مطلوبا بالغرض فيحتاج اليه ان يعبر عنه بلفظ
او قلت لفظ الشك قد وضع له فلا يحتاج الى لفظ آخر اذا الترادف خلاف الاصل و
قوله هذا حر او هذا كقوله احدهما حر او كونه او لاحد المذكورين اولى من كونها للشك لان
مواضع ستعلن لما الايجاب من المعنى الاول ولا يوجد المعنى الثاني الا في الخبر وهذا الكلام انشاء
الى انشاء الحرية يحتمل الخبر اي يصلح ان يكون خبرا عن حرية سابقة اذا لم يكن الحرية
سابقة جعل انشاء اخر ان امن الكذب فصار انشاء واخبارا حقيقة فاوجب التخيير في
من حيث انه انشاء شرعا واوجب اختيار العتق للمولى بما يكون له ولاية ايقاع هذا العتق
في ابهامه انشاء ومن حيث انه اخبار لغة اوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر
ما في الواقع والبيان بقوله على احتمال انه اختيار المولى ايقاع العتق في ابهامه ابتداء
اي اظهار ما في الواقع بمعنى لا يكون له ان يعين العتق في ابهامه شاء ويجب عليه ان يعين العتق
في الذي اوقعه اذا تذكر وجعل البيان انشاء من وجه شرط صلاحية المحل عند البيان
اذا مات احدهما فقال اردت الميت لا يصدق فيتعين الحي للعتق والاظهار من وجه يجبر على
البيان ولو كان انشاء محضا لم يجبر اذ المرء لا يجبر على انشاء العتق واذا اجتمع جهتان عمل بهما
في الاحكام فاعتبرت جهة الانشاء في موضع التهمة فلم يصح بيانه في الميت وجهة الاظهار
في غير موضع التهمة فاجبر عليه وعلى هذا لو قال ذلك لعبدين قيمة احدهما الف وقيمة الآخر
الفان ثم مرض وبين العتق في اكثر القيمة يصح ويعتبر من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة
فلا يتعلق به حق الورثة كالمكاتب واذا دخلت كلمة او في الوكالة بان قال وكلت فلانا
او فلانا يصح التوكيل استحسانا كما لو قال وكلت احدهما وايهما باع صح ولا يشترط اجتماعهما

لانه او في موضع الانشاء للتخيير والتوكيل نيابة بخلاف البيع يعني اذا دخل في المبيع او الثمن بان قال
بعتك هذا او هذا او قال بعتك بهذا العشرة او العشرين فيفسد البيع للجهالة والاجارة
بان قال آجرت اليوم بهذا او هذا او قال آجرت اليوم هذا بدرهم او درهمين فتفسد الاجارة
لان كلمة او للتخيير ومن له الخيار منهما غير معلوم فيبقى المعقود عليه او المعقود به مجهولا الا ان يكون
من له الخيار بايعا كان او مشتريا معلوما في اثنين او ثلثة استحسانا كما فهم من قوله بخلاف
البيع والاجارة يعني ان البيع والاجارة لا يجوز الا اذا كان من له خيار التعيين معلوما وكان
عدد المخير فيه من المبيع والمستاجر اثنين او ثلثة بان قال بعت هذا او هذا على انك بالخيار
بأخذ ايهما شئت فيصح استحسانا وعند زفر والشافعي لا يجوز العقد وهو القياس للجهالة
وجه الاستحسان ان هذه الجهالة بعد تعيين من له الخيار لا يفضي الى المنازعة لان خيار الشرط
لما كان جائزا في ثلثة ايام فقط الحق محل الخيار به ولم يجز ان كان المبيع اكثر من ثلثة اعتبارا للمحل
بالزمان فان قلت المعلق فيما فيه شرط الخيار هو الحكم دون العقد وههنا المعلق هو العقد
والتأثير في العقد اولى من التأثير في الحكم فكيف يجوز الالحاق قلت المقصود هو الحكم والعقد
وسيلة اليه فاستويا فجاز الالحاق فان قلت فعلى هذا كان الواجب ان يجوز الخيار في المحل فوق الثلثة كما
في شرط الخيار قلت شرط الخيار فوق الثلثة ثبت بالاثر غير معقول المعنى فلا يجوز الالحاق
وفي المهر كذلك عندهما يعني قالا اذا تزوج رجل امرأة على الف حالة او على الفين الى سنة يثبت
الخيار للزوج ان صح التخيير اي ان كان التخيير مفيدا بان كان المالان مختلفين وههنا كما ذكرنا
او جنسا كما اذا تزوجها على الف درهم او مائة دينار يعطي ايهما شاء وفي النقود
يجب الاقل يعني ان لم يكن مفيدا كما في الالف والالفين او الالف الحالة والالف المؤجلة يلزم الاقل
اذ لا فائدة في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ولا وجه للرجوع الى مهر المثل لانه
موجب النكاح لا التسمية فيه وبالتخيير لا تنعدم التسمية ولهذا لو طلقها قبل الدخول لا يجب نصف
الاقل اتفاقا فالحاصل ان عند النقدين لا يفيد لان في غير النقدين كذلك فيما اذا تزوج على

٦٨

او تحرير رقبة او اعتاق او فاتك وشرط الات فيتقرر
فيه الاباحة فيباح له كفارة القتل ومعنى او ايجاب
احد الخصال الثلثة مطلقا وتخيير المكلف في
التعيين من تفسير القاضي

هذا العبد او على هذا العبد واحدهما اوكس فانه يجب الاوكس عندهما وعنده يحكم مهر المثل
والمسئلة في المنظومة وعنده اي عند ابي حنيفة يجب مهر المثل في هذه المسائل لانه هو الموجب
الاصلي في النكاح وانما يعدل عنه اذا كانت التسمية معلومة ولم توجد فصار كالتخيير بين مسئلة الالف الحالة والالفين الى سنة ان كان مهر المثل الفين او اكثر فالخيار للمرأة وبعطيها
ايهما شاءت وفي الكفارة كفارة اليمين وهو قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين
من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة وكفارة الحلق الواجبة كقوله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك وكفارة جزاء الصيد كقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من
النعم الآية يجب احد الاشياء عندنا فيكون المكلف مخيرا بالاداء واحد من هذه الاشياء على
احتمال الاباحة فلو ادى الكل لا يقع عن الكفارة الا واحد وهو ما كان اعلى قيمة ولو ترك الكل يعاقب
على كل واحد منها وهو ما كان ادنى قيمة لان الفرض يسقط بالادنى والفرق بين التخيير والاباحة انه
اختص من التخيير فاذا قيل جالس الفقهاء او المحدثين يجوز اختيار احدهما والجمع بينهما بخلاف ما
اذا قيل طلق امرأتي هذه او هذه فانه لا يجوز الجمع بين الطلاقين خلافا للبعض وهم المعتزلة
فان الكل واجب عليه عندهم على سبيل البدل فاذا فعل احدها سقط وجوب الباقي فيها واذا ادى
الكل يقع الكل عن الواجب واذا ترك الكل يعاقب على كل واحد لان التكليف بالمجهول تكليف بما ليس
في الوسع وهو باطل قلنا لا نسلم انه تكليف بما ليس في الوسع لانه باختيار المكلف ويصير به
معلوما فكذا اذا اعتق عبدا من عبيده فاختيار المكلف في صحة التكليف ولا يكون هذا تكليفا
بما ليس في الوسع لان كلمة او للاحد والاحد لا بعينه ولا يفهم منه ايجاب الجميع وفي قوله تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للتخيير عند مالك لان او للتخيير في اصل الوضع فيخير الامام بين
كل نوع من انواع الجزاء في قطع الطريق وعندنا كلمة او للترتيب على حسب الجنايات فتكون
بل كما في قوله تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة اي بل يصلبوا اذا اتفقت المحاربة بقتل النفس

ولم يوجد اختلاف الجناية في جزاء قتل الصيد وكفارة الحلق واليمين لان قتل الصيد واحد وكذا الحلق [illegible]

واخذ المال بل تقطع ايديهم اذا اخذوا المال فقط ولم يقتلوا بل ينفوا من الارض اي يحبسوا
حتى يتوبوا اذا اخوفوا الطريق ولنا ان اصل معلوم وهو ان الجزاء اذا قوبلت بالجملة ينقسم البعض على البعض
وانواع الجناية متفاوتة في الغلظة والخفة وكذلك الاجزية فيستحيل ان يجازى باخف انواع
الاجزية عند غلظ الجناية وباغلظها عند خفتها وقد ورد بيان تقسيم الاجزية على احوال الجناية
بما روي عن ابن عباس رض ان النبي عم وادع ابا بردة ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاء اناس
يريدون الاسلام فقطع اصحاب ابي بردة عليهم الطريق فنزل جبرئيل عم بالحد فيهم ان من قتل
واخذ المال صلب ومن قتل ولم ياخذ المال قتل ومن اخذ المال ولم يقتل قطعت يده ورجله
من خلاف ومن افرد الاخافة نفي من الارض فان قلت ينبغي ارادة الاسلام لا يخرج الشخص من
كونه حربيا وحده لا يجب بقطع الطريق عليه وان كان مستامنا قلت معناه يريدون تعلم
الاسلام فانهم كانوا مسلمين او يقال جاؤا على قصد الاسلام فهم بمنزلة اهل الذمة وحد
واجب بقطع على اهل الذمة وقالا اذا قال لعبده ودابته هذا حر او هذا انه باطل لانه
ليس بشيء لانه اسم لاحد هما غير عين يعني او وضع لاحد الشيئين وذا الاحد اعم من كل منهما على
التعيين والاعم يحتمل صدقه على الاخص وذلك اي ذلك الواحد الاعم غير محل للعتق اي غير
صالح له وانما يصلح له الواحد المعين وهو العبد ولقائل ان يقول ان ايجاب العتق انما يكون على
ما يصدق عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام متعلقة بالذوات لا بالمفهومات
ثم ان هذا الكلام يدل على انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفي المبسوط انه يعتق بالنية
وعنده هو كذلك يعني او لاحد الشيئين غير عين وان غير العين ليس بمحل لكن على احتمال التعيين
حتى لو كانا عبدين يتناول الايجاب احدهما على احتمال التعيين حتى لزمه التعيين في مسئلة العبدين
اي لو كان المذكوران عبدين اجبر عليه ولو لم يكن كلامه محتملا للتعيين لما اجبر عليه والحق بالجمل
او بلي من الاهدار كما في قوله لاكبر سنا منه هذا ابني فجعل ما وضع لحقيقته وهو الاحد مجازا عن
عين مجازا عما يحتمله وهو احدهما على التعيين وان استحالت حقيقته اي تعذر العمل بحقيقته فيلغو

وجعلا المجاز خلفا عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا [illegible] فبطل كما في الاكبر سنا منه [illegible]

من كشف الاسرار

٦٩

فاصبر لحكم ربك بتاخير نصرك على كفار مكة وغيرهم ولا تطع منهم آثما او كفورا اي كل واحد من مرتكب الاثم الداعي لك اليه
ومن الغالي في الكفر الداعي اليه وكلمة او للدلالة على انهما سيان في استحقاق العصيان والاستقلال به والتقسيم باعتبار
ما يدعونه اليه فان ترتب النهي على الوصفين مشعر بانه لهما وذلك يستدعي ان يكون المطاوعة في الاثم والكفر محظورا
فان مطاوعتهما فيما ليس باثم ولا كفر غير محظور. من تفسير القاضي

ذكر ما ضم الى العبد وكانه قال هذا حر وسكت وهما يقولان الاستعارة عند مطلق الحكم
يعني يقولان المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم ولم ينعقد الايجاب المبهم هنا فبطل المجاز كما في الاكبر
سنا منه اعلم انه لو قال مجازا لما يحتمله لكان اولى لانه مجاز له لا مجاز عنه ويمكن ان يجاب
عنه بان التعبير كناية قال يجعل اللفظ الموضوع لحقيقته معبرا عن المعنى المجازي ويستعار
كلمة او للعموم لمناسبة بين مفهومه وبين العموم في عدم التخصيص بواحد معين فيعبر عن معنى
واو العطف من حيث ان المذكورين منفيان او مثبتان جميعا كما في واو العطف لا بمعنى
لا يكون كالبيان الواو بنفسه لان كل واحد منهما مراد بالانفراد وذلك اي كونه مستعارا بمعنى
واو العطف اذا كانت في موضع النفي او في موضع الاباحة كقوله والله لا اكلم فلانا او فلانا
حتى اذا كلم احدهما حنث ايهما كلم لان النكرة في موضع النفي تعم ويكون كل واحد منهما محظورا (حنث بعض)
بالنفي بخلاف الواو حيث لا يحنث الا بتكلمهما لانه عطف على سبيل الجمع ولا يحنث الا بفعل
المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال
اليتيم دل الدليل على ان لا يفعل واحدا منهما لكون كل واحد منهما محرما شرعا ولانه
لا اجتماع لهما فالمنع ولو كلمهما لم يحنث الا مرة كالواو ولان اليمين واحدة وكونه مستعارا لكلام
كل واحد منهما لا يوجب كونه يمينين لان تعدد الحنث بتعدد هتك حرمة اسم الله ولم يوجد
هنا الا هتك واحد ومثال النفي قوله تع ولا تطع منهم آثما او كفورا فانه لما كان نهيا يكون نهيا
للمنهي ولو قال وكفورا لا يكون للنهي بالكل احدهما قيل الآثم عتبة والكفور الوليد لان عتبة
كان ركابا للمآثم متعاطيا لانواع الفسوق شديد الشكيمة في العتو وكان الوليد غاليا في الكفر
متعاطيا لانواع الفسق ومثال الاباحة ولو حلف لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا فقوله الا فلانا
استثناء من الحظر اباحة والاباحة اطلاق ورفع قيد وذلك من دلائل العموم ولهذا
لو اذن لعبده في نوع يكون مأذونا في الانواع كلها وكما ثبت ان الاباحة من دلائل العموم فان
كلمة او عموم الاجتماع فله ان يكلمهما من غير حنث بمنزلة واو العطف الا انها فارقت الواو
بكلمتها في

فانه لو جالس احدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين كليهما ولو قال جالس
الفقهاء والمحدثين لم يجز ان يجالس كل واحد من الفريقين فصار او بمعنى الجمع والواو
بوجه فان قلت انما يصار الى المجاز اذا لم يمكن الاجراء على حقيقتها فالمانع من حملها على حقيقتها
وهي احد المذكورين قلت المانع لزوم الاستثناء من فما لو حمل على حقيقته لان معناه لا اكلم
احدا الا احد هذين الشخصين فايهما كلمت حنث لانه حرم على نفسه كلام جميع الناس الا كلام شخص
غير معين فايهما كلم فهو معين فيكون حراما فيلغو معنى الاستثناء ويصار كلمة او بمعنى حتى او
الا ان اذا فسد العطف لاختلال الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او احدهما ماضيا
والآخر مستقبلا ويحمل الكلام ضرب الغاية بان يكون ممتدا والفرق بين حتى والا ان في حتى
بمعنى العطف دون كلمة الا ان وكون المستثنى خارجا من الاول او عند الشرط في حتى دون الا ان
تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون او ... لانه لو كان عطفا
فاما ان يكون معطوفا على شيء او على ليس في الاول عطف الفعل على الاسم والثاني عطف المضارع
على الماضي وهو مستحسن فلما تعذرت حقيقته استعيرت للغاية ... او لاحد المذكورين وتعيين كل منهما
باعتبار رجحان قاطع لاحتمال الآخر كان الوصول الى الغاية قاطع للفعل ونفيها الامر ...
الغاية على معنى ليس لك من امرهم شيء في عذابهم واستيصالهم او هدايتهم الا ان يتوب الله عليهم
فتفرح بحالهم وما عليك الا البلاغ او الا ان يتوب عليهم بمعنى نفي الامر ... في جميع الاوقات
الا وقت وقوع توبتهم فعنده ينقطع امتداده وسبب نزول الآية ان النبي ... دم ...
يدعو عليهم فنهي عن ذلك وروي انه دمي لما شج وجهه يوم احد وسأل اصحابه ان يدعو عليهم فقال
ما بعثني الله لعانا ولكن بعثني داعيا اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فنزلت الآية ونهي ...
عن الدعاء عليهم او سؤال الهداية ... لانه او اذا كان بمعنى حتى ويكون للغاية ينتهي النهي
عند التوبة كما في قولك لالزمنك او تقضيني حقي فان الملازمة تنتهي عند القضاء فيمتنع الدعاء
عليهم او سؤال الهداية والاول ممنوع والثاني تحصيل الحاصل ولقائل ان يقول العدول

... من كشف الاسرار

اعلم ان حتى للغاية في اصل الوضع وهو المعنى الخاص الذي وضعت له ... للعطف المحض
بان قال ... فانه يبطل معنى الغاية ... والغاية ما ينتهي اليه الشيء او ينتهي اليه ...
كمال معنى الغاية ... كما قال الله تعالى حتى مطلع الفجر ... ان يكون آخر جزء
الشيء او ما يلاقي آخر جزء منه نحو قولك اكلت السمكة حتى رأسها ونمت البارحة حتى الصباح ولا تقول ... نصفها
... الى المرافق

من الحقيقة عند تعذر الحمل عليها ما ذكر في الكشاف ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله وتقديم
وقوله تعالى ليس لك من الامر شيء معترض والمعنى ان الله تعالى مالك امرهم فاما ان يهلكهم او يهزمهم او يتوب
عليهم ان اسلموا او يعذبهم ان اصروا على الكفر وليس لك من امرهم شيء انما انت عبد مبعوث لانذارهم
وايضا الالتفات والعطف على ما يحسن ... وكان الاولى ان يخرج المعنى ...
الكلام ونعد العطف بكونه باعتبار ... فعل منصوب فيما قبله وهو ليس ...
صلاحية المعنى للعطف وفيه نظر فان ... المنصوب في الكلام ... لا يمنع العطف لان العطف
في الجملة لا يستلزم الاشتراك في الاعراب الا ترى الى قوله لا تنه عن خلق وتأتي مثله ...
باعتبار ان بعد الواو ولم يسبق مثله ولم يمنع من الاجراء على الحقيقة وجاء حتى للغاية
اي للدلالة على ان ما بعدها غاية لما قبلها سواء كان جزءا منه كما في اكلت السمكة حتى رأسها او غير
جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر واما عند الاطلاق اي عند عدم القرينة فالاكثر على ان ما بعدها
داخل فيما قبلها ... كما ان الى للغاية ويستعمل للعطف ... ان المعطوف يعقب
المعطوف عليه وكذا الغاية تعقب المغيا ... مع قيام معنى الغاية كقولهم ...
وهو ولد الناقة في الاستثناء ان يرفع يديه ... العدو في الغزو ...
وهو الفصيل الذي ... فان المعطوف ارذل ... لا يتوقع ...
... يضرب لمن يتكلم مع من لا ينبغي ان يتكلم بين يديه لعلو قدره ومواضعها في
مواضع ... في الافعال ان تجعل غاية ... كقولك اسرت حتى ادخلها ... قلت ان تجعل خبر
من مواضعها وهو غير صادق قلت اراد بالمواضع ... المحل او لكلمة في
محذوف في مواضعها اي بيان مواضعها او في الخبر تقديره مواضعها في الافعال مواضع ان تجعل
حتى كذا وكذا او غاية بالنصب على معنى ان تجعل غاية اي جملة مبتدأة ومعنى كونها جملة مبتدأة عدم
كونها معمولة لما قبلها كقولك خرجت النساء حتى خرجت هند ... لها محل من الاعراب لانها
مستأنفة بخلاف قولك سرت حتى ادخلها ... وعلامة الغاية

... من كشف الاسرار

ان يجعل الصدر الامتداد وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء يعني علامة الغاية بوجود المعنيين
احدهما ان يكون ما قبل حتى قابلا للامتداد والآخر ان يكون ما بعدها حتى دليلا صالحا للانتهاء
ما قبلها فان لم تنعقد حتى الغاية بانعدام المعنيين او احدهما فللمجاز اي يحمل لام كي لمناسبة بين الغاية
والمجازاة لان الفعل ينتهي بوجود الجزاء كما ينتهي بوجود الغاية فان تعذر هذا اي ان يجعل حتى
لام كي جعل مستعارا للعطف المحض وبطل معنى الغاية وعلى هذا اي على ما ذكرنا من المعاني
الثلثة مسائل الزيادات كان لم اضربك حتى تصيح فعبدي حر ثم تركه حتى قبل الصياح حنث
لان الضرب يحتمل الامتداد فيجعل غاية حقيقة فاذا امتنع من الضرب قبل الغاية يحنث ولو
قال ان لم آتك حتى تغديني فعبدي حر فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح
دليلا على الانتهاء لان التغدية احسان وهو داع لزيادة الاتيان وما كان داعيا للشيء
لا يصلح ان يكون منتهيا له فلم يمكن حملها على الغاية والاتيان لا يصلح سببا والغداء يصلح جزاء
فحمل عليه فيكون المعنى لكي تغديني ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فعبدي حر قال الشيخ
قوام الدين الاتقاني حتى اتغدى بدون الالف كذا السماع من مولانا حسام الدين السغناقي
ولكن السماع من غيره من المشايخ بالالف ووجه الاول ان حتى لما استعيرت للعطف في
ما قبلها مجزوم حذف الالف مما بعدها علامة للجزم وعندي ثبوت الالف اوجه لان ما قلنا من
وجه الاستعارة تقدير للمعنى لا تقدير للاعراب فلا حاجة اذن للجزم الا ترى الى قولهم في تقدير قولهم
قم بحاج حتى المذهب اي حتى انتهوا الى اللثاة ثم قالوا الجر حتى لا بان الشيء حتى العطف
المحض لان هذا الفعل حسن فلا يصلح ان يكون غاية للاتيان بل هو داع اليه ولا يصلح ان يكون
سببا للفعل ولا فعله جزاء للاتيان نفسه لان الشخص الواحد لا يكون مجازيا ومجازا فاذا لم
يصلح للمجازاة حمل على العطف بالفاء مجازا كما قاله الشارح وكان له ان يقول المذكور سابقا
ان حتى عند تعذر الغاية يكون بمعنى كي وهي تفيد سببية الاول للثاني من غير لزوم مجازاة
من شخص آخر نحو اسلمت كي ادخل الجنة وحتى ادخل الجنة على لفظ المتكلم للفاعل من الدخول و

لا امتناع في كون بعض افعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه فانه لم يجعل بمعنى الواو كما ذهب
اليه البعض لان الترتيب يناسب الفاء وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الاقرب وقال الشيخ
قوام الدين الاتقاني في شرحه للمنار كونه بمعنى الواو انسب عندي لان تجويز الاستعارة
للعطف المطلق بين العطف والغاية من حيث اتصال الغاية بالمغيا كاتصال المعطوف بالمعطوف
عليه والاتصال في الواو اكثر لانه لا يقتضي حالا دون حال فكان اولى وفائدته انه ان اتى
وتغدى مع التراخي يحنث بخلاف ما اذا اتى فتغدى من غير تراخ بر في يمينه ومنها اي من حروف
المعاني حروف الجر الباء للالصاق فما دخل عليه الباء الملصق به وتصحب الاثمان فتجوز لو قال
اشتريت منك هذا العبد بكر من حنطة جيدة يكون الكر ثمنا لان المقصود في الالصاق هو الملصق
والملصق به تبع بمنزلة الآلة فيصح الاستبدال به اي بذلك الكر شيئا آخر قبل القبض ولو كان
مبيعا لما جاز الاستبدال قبل القبض بخلاف ما اذا اضاف العقد الى الكر فقال اشتريت منك
كر حنطة جيدة بهذا العبد فيكون سلما ولا يجوز الا مؤجلا لانه اضاف الشرى الى الكر فيكون مبيعا والمبيع
يشترط وجوده لصحة البيع واذا لم يكن موجودا يكون دينا والمبيع الدين يكون سلما ولو قال
ان اخبرتني بقدوم فلان فعبدي حر يقع على الحق يعني يكون اخباره ملصقا بالقدوم حتى
لو اخبر كاذبا لا يعتق بخلاف ما اذا قال ان اخبرتني ان فلانا قدم فهذا يقع على مطلق الخبر
صادقا او كاذبا حتى اذا اخبره صادقا او كاذبا ان فلانا قدم يعتق العبد لانه لم يوجد في
كلامه ما يدل على الالصاق فان قلت ان مع اسمها وخبرها قائم مقام المفعول الثاني
فلا بد من تقدير الباء لان المفعول الثاني لا يجيء بدونه فلا يبقى الفرق قلت سلمنا انه بتقدير
الباء ولكن لا يلزم عدم الفرق لان ان مع اسمها وخبرها تضمن اسنادا وهو لا يقتضي الصدق ولو
قال ان خرجت من الدار الا باذني في كل خروج فانت طالق يشترط تكرار الاذن في كل خروج
لان الباء للالصاق فيقتضي ملصقا وملصقا به فيكون تقديره الا خروجا ملصقا باذني
فيكون المستثنى منه نكرة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي تقديره لا تخرجي خروجا الا
ملصقا باذني

فانه يتبع مع الاذن مرة واحدة لا ان تقدير ... الاستثناء لعدم المجانسة لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية
لا ينبغي المناسبة لان ما بعد الغاية ... الاستثناء يخالف ما قبلها وما قبلها ... بما بعدها قال الله تعالى
الا ان تغمضوا

خروجاً باذن وصار كل خروج بهذا الوصف فاذا خرجت بغير اذنه يحنث ويكون من قبيل
لا آكل اكلاً لان المقدر كالملفوظ لا من قبيل لا آكل كما يجيء من ان الاكل المدلول عليه بالفعل
ليس بعام ولهذا لا يجوز تخصيصه فظهر ان ما ذكره صاحب الكشف من ان الفعل يتناول
المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فتعم كما في ليس بشيء بخلاف قوله ان خرجت من الدار الا
ان آذن لك فانت طالق فلا يحمل على الاستثناء لان الاذن غير مجانس للخروج فيحمل مجازا على الغاية
لمناسبة ان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان المستثنى قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء
حكمه فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع
قال الفراء يحنث لانه بمنزلة الا باذني وهذا اشبه لان الا ان كان الى تقدير الباء ودونه كما قيل
لكان ادنى من دونه اذا قيل له كيف اصبحت قال بخير اي بخير وكما قيل انه في موضع الغرض واريد
بانه سهل من ارتكاب المجاز فان قلت حذف الجار ... لم لا يكون الباء محذوفا هنا اي
الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني قلت قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا
خروجا ان آذن لك فانه مختل لا يعرف استعماله واما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى
لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله ان ذلكم كان
يؤذي النبي فان قلت ان مع المضارع بمعنى المصدر يقع حينا كما تقول آتيك خفوق النجم اي
وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن قلت
على هذا التقدير يحنث ان خرجت مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يثبت
بالشك كذا قالوا لكن لقائل ان يقول قوله الا وقت اذني ليس بعام حتى يتناول الجميع
بخلاف قوله الا خروجا لانه موصوف بصفة عامة ولو بدل بقوله الا وقت اذني قولنا الا وقتا اذنت
لك فيه لصار عاما لكن الجواب كما مر لان عدم الحنث لكونه مجتهدا فيه [illegible]
بالشك ولئن سلم فالترجيح للمحرم وفي قوله انت طالق بمشيئة الله في الباء بمعنى الشرط
وفيه بحث لان معنى الشرط فيه ان كان حقيقة فلان الباء لم توضع لمعنى ان وان كان مجازا فلم

مطلب

اي لو قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته او بمحبته او برضاه لم تطلق اصلا لانه بالاتفاق ... الالصاق وفي التعليق ... العدم لوجود الشرط فخلا عليه
كشف الاسرار

حمل

حمل على المجاز دون مجاز آخر وهو معنى السببية ويكون معناه انت طالق بسبب مشيئة الله فيكون
تنجيزا او الاوجه ان يحمل الباء على حقيقته فالمعنى انت طالق طلاقا يقع ملصقا بمشيئة فلا
يقع قبلها اذ لا يتحقق الملصق بدون الملصق به كما لا يتحقق المشروط بدون الشرط وعند الالصاق
الملصق به لا يطلع عليه فلا يقع شيء كما لو قال انت طالق ان شاء الله ذكره في شرح المنتخب للنسفي
الهندي ولقائل ان يقول يمكن الوقوف على مشيئة الله تعالى في الطلاق او في مشيئة العبد لانه بمشيئة
الله قال الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله فكان ينبغي ان يقع الطلاق اذا شاء العبد لوجود
الشرط ولي هنا كلام اقول يمكن الجواب عنه بان الباء في قوله الا ان يشاء الله مجاز ومعناه [illegible]
منكم فعل المشيئة الا بسبب مشيئة الله اياه ولا يفهم منه ان ما يكون مراد العبد يكون مرادا له ولو
كان كذلك لوقع كل مراد العبد او يحمل معنى قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله انه لا يقع حكم
المشيئة الا ان يشاء الله مشيئتكم ولو قال انت طالق بارادة الله او بحكمه او بامره او باذنه او نحوها
يقع لان استعمال الشرط في بعض [illegible] في بعضها وهو العلم والقدرة وفي بعضها
جائز لكنه مهجور فلم يحمل الشرط [illegible] وهي في قوله انت طالق ان لم يشأ الله تنجيز
وقوع الطلاق البتة اما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله واما على تقدير عدم المشيئة
فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم
فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم لو كان ممكنا ووقوع الطلاق
على تقدير عدم مشيئة الله تعالى فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وقال الشافعي
الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض وقال مالك انها صلة اي زائدة وليس
كذلك لان الموضوع للتبعيض [illegible] الدالة عليه وهو خلاف الاصل ولانه لو كان للتبعيض
مع انه للالصاق لكان مشتركا والاصل عدمه واما الصلة فلان فيه الغاء لحقيقة من
غير ضرورة بل هي للالصاق وهي حقيقة فيه فيحمل عليه ولكن التبعيض يثبت في الراس
بطريق آخر بينه بقوله لكنها اي لكن الباء اذا دخلت في آلة المسح كان الفعل متعديا

فالاتفاق على الشرط حقيقة والمشترك اللزوم على ما قلنا وليس بين الواقع وهو الطلاق وبين ما لزمها وهو المال مقابلة بل بينهما معاقبة وهذا لان المال يجب معها حالا بلا ترتيب فيثبت
العوض بمعنى الشرط للمقابلة وبين الشرط والمشروط معاقبة لا مقابلة فيثبت الشرط اولا ثم المشروط وفي وجوب المال عليها بازاء الطلاق معاقبة وذلك
معنى الشرط ومعاوضة لانه احد العوضين ليس بالرد وانما صح لزوم المال بمقابلة غير المال بالتسمية فجعل على الشرط حقيقة لان الشرط
يلازم الشرط ويعقبه ملازم المتقدم على وفيه التعاقب لان العاقد مع الشيء يكفيه قوة ذلك الشيء كما ان المتنافيين يكفيه احدهما عن الآخر
وهو الشرط في الطلاق لان الطلاق وان دخل العوض يصلح تعليقه بالشرط ولهذا كان من جانب الزوج يمينا حتى لا يملك

الى كله وهو الممسوح فيصير المحل مفعولا به فيتناول كله اي كل المحل كقوله مسحت الحائط بيدي
والمعتبر في الآلة قدر ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب. واذا دخلت في محل الحج
كما في الآية يبقى الفعل متعديا الى الآلة فصار المحل شبيها بالآلة فلا يقتضي استيعاب الرأس
بالمسح لان المسح مضاف الى اليد دون الرأس وانما يقتضي الصاق الآلة بالمحل وذلك
لا يستوعب الكل عادة لان ما بين اصابع اليد تعذر الصاقه فصار المراد به اكثر اليد وهو
الاصابع لانها الاصل في الاخذ والبطش ولهذا يجب بقطعها تمام دية اليد فاذا مسح الرأس
بجميعها جاز وكذا باكثرها وهو ثلاث اصابع فصار التبعيض مرادا بهذا الطريق لا بحرف الباء
كما زعم الشافعي واذ قد ظهر ان المراد التبعيض اعتبر اقل ما يطلق عليه اسم المسح اولا دليل على
الزيادة وقال ابو حنيفة ذلك البعض مجمل غير معلوم الحكم بالآية فالتحق الى بيان وقد بينه النبي
عليه السلام بربع الرأس في حديث المغيرة ولقائل ان يقول القول باجمال الآية مشكل لانه ينبغي
على ان يكون هذا اول وضوء النبي كما لم يثبت ذلك لانه لو لم يكن كذلك يلزم تأخير البيان
عن وقت الحاجة وذلك غير جائز اتفاقا لانه لم يثبت ذلك قبله لا بالقول ولا بالفعل والاول
اتفاقا ولو سلم الاولية فلا ينبغي التأخير بالنسبة الى الذين لم يحضروا وضوء النبي عليه السلام اول
ان جميع المسلمين لم يكونوا حضورا في تلك المشاهدة والا لنقله الصحابة واشتهر الرواية لان
هذه حادثة تعم بها البلوى فلما لم يثبت ذلك علم انه لا اجمال في الآية فان قلت ورد مثل الباء
في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم في التيمم مع ان الاستيعاب شرط فيه قلت ثبت الاستيعاب
بالسنة المشهورة وهو قوله عليه السلام لعمار يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين الى المرفقين
فجعلناها جائزة فتحمل الباء زائدة فان قلت الحديث لا يقتضي الاستيعاب فلا تحمل الباء في
الآية زائدة قلت الوجه اسم للكل فيفهم منه الاستيعاب وعلى للالزام فقوله له علي الف
درهم يكون دينا لان على للاستعلاء والدين يستعلي من يلزمه الآن الفصل به اي بقوله
الوديعة فتقول له علي الف درهم وديعة فلا يثبت به الدين لانه يحتمل معنى الوديعة

حيث ان فيها وجوب حفظ فيحمل عليه فاذا دخلت كلمة على في المعاوضات المحضة كالبيع والاجارة
والنكاح مثل قولك بعت هذا على الف درهم كانت بمعنى الباء لانه بمعنى الالصاق وفي الالزام
يتطلب الالصاق فان الشيء اذا لزم الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يحمل الباء على الشرط
لان المعاوضات المحضة لا تحتمل التعليق لما فيه من القمار وكذا اذا استعملت في الطلاق
بان قالت لزوجها طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة يجب ثلث الالف عندهما وعنده لا يجب
للشرط لان الطلاق يحتمل التعليق وكلمة على تدل على الشرط حقيقة لان فيه معنى اللزوم
ووجود الجزاء يلازم وجود الشرط كما قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي بشرط
ان لا يشركن فيحمل عليه اذا امكن والمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط الا ترى انه لو قال
لها ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق ثلاثا فدخلت واحدة منهما لم يقع شيء
فان قلت ان اراد من اللزوم اللزوم الذي يقابل الانفكاك فلا نسلم انه معنى على وان اراد به اللزوم
فهو موجود في معنى المعاوضة لان العوض انما يجب بمقابلة المعوض قلت اللزوم بين الشرط
والجزاء اقوى منه بين العوضين لجواز التقابض فكان الاول اقرب الى الحقيقة ومن
للتبعيض فاذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه اي للمخاطب ان يعتقهم الا واحدا
منهم عند ابي حنيفة لانه جمع بين كلمة العموم وهي من وكلمة التبعيض وهي من فوجب العمل بحقيقتهما ما امكن
فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصد الكل يواحد كان عملا بهما وعندهما له ان يعتقهم
جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تقدم الكلام
عليه في العام والى لانتهاء الغاية فان كانت الغاية هذا الشروع في بيان الضابطة في الغاية
ما تدخل في حكم المغيا لانها قد تدخل فيه كما في حفظت القرآن من اوله الى آخره وقد لا تدخل
كقوله تعالى فنظرة الى ميسرة قائمة بنفسها اي موجودة قبل التكلم غير مفتقرة في الوجود الى
المغيا نحو المسجد والحائط او لا موجودة قبل التكلم احتراز من الآجال المضروبة في الثمن والاجارة
كالليل والغد ورمضان في آجرته او بعته الى رمضان او الى الغد فان هذه الاشياء توجد
او الى الليل او الى النهار

في المستقبل بعد التكلم وقوله بزمنه قريه احتراز عن القليل فانه يغيوه استحسان اي الى آخر
وهو التهار لا كما يسمي ليلا الا باعتبار زوال النهار كقوله له من هذا الحائط الى هذا الحائط لا
تدخل الغايتان اي الحائطان في حكم المغيا لانها اذا كانت قائمة بنفسها لم يشتمل المغيا عليها فلا
يلزم على هذا دخول المسجد الاقصى في حكم المغيا مع انه قائم بنفسه في قوله تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى حيث دخل النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد الاقصى لان ذلك
ثبت بالسنة حتى لا يوجبها اي قال بعض الشارحين اقول يجوز ان يكون المرافق من هذا القبيل
لانها قائمة بنفسها على التفسير المتقدم في القيام فدخلها يكون بفعل النبي صلى الله عليه وسلم لا بصيغة الغاية واما
حاشية العلامة على موافقة الى هنا كلامه ولقائل ان يمنع كون المرافق من هذا القبيل لان
المرافق وهو مجمع عظم العضد وعظم الذراع مفتقر الى اليد في الوجود فلا يكون قائمة بنفسها
وان لم تكن قائمة بنفسها فان كان اصل الكلام اي صدره متناولا للغاية كان ذكرها
اي ذكر الغاية لاخراج ما وراءها فتدخل الغاية كالمرافق في قوله تعالى وايديكم الى المرافق
فان اليد اسم للمجموع الى الابط وذكرها لاسقاط ما وراءها فيكون قوله الى المرافق متعلقا
بقوله فاغسلوا او غاية له لكن لاجل اسقاط ما وراء المرافق عن حكم الغسل ولقائل ان يقول
اذا قرن بالكلام غاية او استثناء او شرط لا يعتبر المطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل
يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد لا يجب الى الغاية لا لايجاب والاسقاط
لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والمغيا مع الغاية نص واحد وايضا هذه القاعدة غير مطردة
لان من قال قرأت هذا الكتاب من اوله الى الربع لا يدخل الغاية عرفا قال صاحب الكشف
اي تقيد بمنع الغاية مطلقا ودخلها في الحكم وخروجها منه امر زائد يدور مع الدليل وان لم
يتناولها اي صدر الكلام لم يتناول الغاية او كان فيه اي الغاية تناوله شك كالآجال والايمان
مثل ان يحلف لا يكلم فلانا الى رجب فان الاجل يدخل فيه اي لا تدخل في رواية عنه لان صدر
الكلام يقتضي التأبيد فذكر الغاية لاخراج ما وراءها فكذا في الرواية عنه وهو قولهما لا يدخل

[illegible] لا يتناول الغاية فكان ذكر الغاية لاخراج ما وراءها في ظاهر الرواية لا يدخل الان في تأخير المطالبة عن موضع الغاية وفي غرض [illegible] فلا يدخل بالشك وفي قوله لفلان علي من درهم الى عشرة وقوله لامرأته انت طالق من واحدة الى ثلث [illegible]
[illegible] الاتيان وبها وفي ثبوتها شك وان الغاية الاولى للضرورة لان الثانية داخلة ولا يمكن ثانية قبل وجود الاولى [illegible]
[illegible] الغاية لا تقوم بنفسها فلا يمكن غاية ما لم يكن موجودة ووجود العاشر بوجوبه ووجود الثالث بوقوعه [illegible]
دخل العاشر والثالث من كشف الاسرار

حرف التعليق لانه قرن الطلاق بالغد فيقتضي حدوثه فيه والغد معدوم للحال فلا يقع الطلاق في الحال بل يتوقف وجود الطلاق الى مجيء الغد
ويصير كانه قال اذا جاء غد فانت طالق فاذا انعدم التعليق حقيقة ومعنى كان ارسالا للطلاق والطلاق المرسل لا يتوقف على شيء ثم في قوله
انت طالق في مكة ما علق الطلاق بالشيء لانه لم يذكر حرف التعليق ولا قرن بالطلاق ايضا لان مكة موجودة فعدم التعليق
حقيقة ومعنى وكان ارسالا للطلاق من كشف الاسرار

لان في حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام في موضع الغاية شكا فلا تدخل بالشك
فذكرها للمد الحكم اليها فلا تدخل كالليل في الصوم في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وفي للظرف لكنهم اختلفوا في حذفه اي في حذف في واثباته في ظرف الزمان اعلم ان في
الكلام اضمارا تقديره وفي للظرف ولم يختلف اصحابنا في ذلك ولكنهم اختلفوا في حذفه واثباته
في قوله انت طالق غدا او في غد فاذا قال انت طالق غدا ان لم يكن له نية يقع في اول النهار
واذا نوى الى آخره يصدق ديانة لا قضاء بالاتفاق وان قال في غد ولم يكن له نية يقع في
اول النهار وان نوى الى آخره يصدق عند ابي حنيفة ديانة وقضاء وعندهما ديانة لا قضاء
كما في المسئلة الاولى وهذا معنى قوله وقالا هما سواء لانه اضاف الطلاق الى الغد وهو
جزء منه فلا ... لانه تخصيص العام فلا يصدق قضاء وفرق ابو حنيفة بينهما فيما اذا نوى آخر النهار
فان نوى آخر النهار يصدق في اذا حذف في اتصل الطلاق بالغد بلا واسطة فيقتضي استيعابه لانه
المفعول به فلا بد ان يكون واقعا في اوله لتحقيق الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب
كلامه الى ما هو تخفيف عليه فلا يصدق قضاء واذا اثبت في يصير الظرف جزءا مبهما من النهار فيكون
نيته بيانا لما ابهمه لا تغيير لحقيقة كلامه فيصدق في القضاء واذا اضيف الطلاق الى مكان بان قال
انت طالق في الدار يقع الطلاق في الحال حيث ما كانت اذ لا اختصاص للطلاق بمكان الا ان
يضمر الفعل بان اراد بقوله في الدار في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط لان الدخول لا يصلح
ان يكون ظرفا للطلاق لانه عرض لا يبقى فصار بمعنى مع مجازا لان في الظرف مقارنة
فيتعلق بالدخول الا انه لا يكون شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعد الدخول بل يقع معه وانما صح
الزمان في عليه بالزمان عرض لا يبقى فيلزم ان لا يصلح للظرفية والاول فيه ان يقال هو صح للمقارنة
كثيرا والمراد وقت دخولك وفي قوله بمعنى الشرط دون ان يقال الشرط اشارة الى ما قال
بعضهم انه مجاز للشرط فيقع الطلاق بعده لكن الاول اصح لانه لو قال لاجنبية انت طالق في
نكاحك فتزوجها لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو كان للشرط لطلقت كما لو قال ان تزوجتك

وسوى مثل غير ولهذا ذكر في الجامع لو قال ان كان في يدي دراهم الا ثلثة دراهم او سوى ثلثة دراهم او غير ثلثة دراهم
فجميع ما في يدي صدقة وفي يده اربعة دراهم او خمسة فلا شيء عليه لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة ما يطلق
عليه اسم الدراهم ولم يوجد لان اسم الدراهم لا يطلق على الدرهم والدرهمين ولو قال ان كان في يدي الا الدراهم
الا ثلثة دراهم والمسئلة بحالها لزمه ان يتصدق بذلك كله لان شرط حنثه ان يكون في يده غير الثلثة
ما يكون من الدراهم والدرهم والدرهمان من الدراهم من كشف الاسرار

فانت طالق كذا او الكتابة ومع للمقارنة اي لمقارنة ما قبلها لما بعدها واذا قال انت طالق واحدة
مع واحدة او معها واحدة تطلق ثنتين وقبل للتقديم اي لسبق ما اضيف بها على ما اضيفت اليه حتى
لو قال لها وقت الضحى انت طالق قبل غروب الشمس تقع في الحال ولا يتوقف على وجود ما بعده
لانه خبر اه لتأخيرها وسبقها بما اضيفت اليه وبعد لعكسه اي حكم بعد في الطلاق ضد حكم قبل فيه
بقوله في الطلاق احترازا عن الاقرار فان مضادة حكم بعد لحكم قبل فيه ليست بمطردة فانه لو قال لفلان
علي درهم بعد درهم او بعده درهم يلزمه درهمان في الصورتين لان معناه بعد درهم وجب او بعده
درهم قد وجب علي فانه لا يتغير منه الاخبار ولو قال له علي درهم قبل درهم يجب عليه درهم
ولو قال قبله درهم يجب درهمان فكان حكمه في الصورة الاولى ضد حكم قبل لا في الصورة الثانية
فاذا قيد كل واحد من قبل وبعد بالكناية كان صفة لما بعده حتى لو قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة قبلها واحدة تقع ثنتان لان الطلاق المذكور اولا وقع في الحال والذي وصف بانه قبل
هذا الطلاق الواقع في الحال يقع ايضا في الحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال
فيقترنان وفي قوله بعدها واحدة البعدية صفة للاخيرة فتبين بالاولى فلغت الثانية لفوات
المحلية وان لم يقيد بالكناية كان صفة لما قبله فلو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة قبل
واحدة يقع واحدة لان القبلية تكون صفة للاولى فتبين بها فلا يقع الثانية لفوات المحلية ولو قال
انت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تكون صفة للاولى فاقتضى ايقاع الاولى
في الحال وايقاع الثانية قبلها فيقترنان فهذا مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول
بها يقع الجميع وعند للحضرة فاذا قال عندي الف درهم كان وديعة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم لانه عبارة عن الوجوب في اصل الوضع فيجعل الوجوب من يد الحفظ فيكون امانة والوجوب
من ذمته فيكون دينا فيثبت الاول وهو الوديعة دون اللزوم لان اللزوم في الذمة لا يكون
من حضرة حقيقة الا اذا وصل الدين وقال لفلان عندي الف درهم دين فيكون اقرارا بالدين
لان الدين يحتمل كلامه فيصح وذكر الدين تغيير له وغير مستقل صفة للنكرة فيجب ان يتوقف

كلمة مع — كلمة بعد — كلمة عند

حروف الشرط وهي ان واذا واذما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما وانما لم يذكر كلمة حروف الشرط لان الاسم يليه دون الفعل والشرط هو العلامة وانما سميت الفاظ الشرط
لاقترانها بالفعل الذي هو شرط الحنث او العلة لان الجزاء انما يتحقق بما هو على خطر الوجود وهو الفعل
لا الاسم الذي لا خطر فيه وقوله ومن وما واذا وكلما واداة خافت على اضمار فعل يفسره الظاهر وقد
قدمنا البعض من الفاظ الشرط لان الفعل لازم الاسم الذي يدخل عليه
كل شيء كل امرأة اتزوجها وذلك الفعل بمعنى
الشرط حتى لا يتنجز الجزاء الا بوجوده كشف الاسرار

بالاضافة الى المعرفة وتستعمل استثناء لتحقيق بينه وبين الا من حيث ان ما بعد كل منهما مخالف لما قبله
في الحكم كقوله له علي درهم غير دانق بالرفع فيلزمه درهم تام لانه صفة للدرهم اي درهم
مغاير للدانق وهو سدس درهم اخذ به من الدرهم الذي هو دانق فانه كان في ذلك العهد
درهم على وزن دانق ولو قال بالنصب كان استثناء فيلزمه درهم الا دانقا وسوى مثل
غير في كونه صفة واستثناء ومنها اي من حروف المعاني حروف الشرط الا ان الكلمة وان التي
اي كلمة ان اصل في الفاظ الشرط لانها مختصة بمعنى الشرط وليس لها معنى آخر سواه بخلاف سائر
الفاظ الشرط وكلمة ان حرف فيستحق الكل بهما تغليبا لما لاصالتها وانما تدخل على امر معدوم
على خطر اي محتمل للوجود والعدم لجواز وجوده وعدمه لا بمعنى كاين لا محالة الجملة صفة
لا للتاكيد وانما دخل عليه لان المقصود من دخولها هو الحمل على الشيء او المنع عنه وذلك لا يجري في
الممتنع والمتحقق الوقوع فلا يقال ان جاء الغد وكذا لانه مما سيكون البتة عادة فاذا قال ان لم
اطلقك فانت طالق لم تطلق حتى يموت احدهما لان هذا الشرط انما يتحقق بموت احدهما لانه لم
احدهما يكون وقوع الطلاق محتملا فاذا مات الزوج يتحقق الشرط فلا تبرأ لما انه لم يدخل لكان
المرأة الفار فانها ترث اذا كانت في العدة وان دخل بها فلها الميراث لوقوع الطلاق قبل موته
وكذا اذا ماتت لان قبل موتها لم يوجد وقت يصح فيه التكلم بالطلاق فيتحقق الشرط واذا هي
كلمة الكوفة يصلح للوقت والشرط على السواء فيجازى بها اي بكلمة اذا بمعنى الشرط
ويترتب عليه الجزاء وهو من الاستعمال بالمجازاة لان المقصود من الشرط وجزائه الجزاء
البتة مستعمل الشرط بلا اه ما يقصد به وذلك كقول الشاعر واذا تصبك خصاصة فتجمل يعني
ان تصبك خصاصة لدخول الفاء في فتجمل وذا عند الخصوص بان ولا يجازى بها اخرى اي مرة اخرى
كقول الشاعر واذا تكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب اذ اعنا الوقت
واذا جوزي بها سقط عنها الوقت كانها حرف الشرط فصار بمعنى ان وهو قول ابي حنيفة واذا
يكون مشتركا بين الوقت والشرط فاذا استعمل في احدهما يبقى الآخر مرادا عنده وهو

وان ماتت المرأة تطلق قبل موتها بساعة لطيفة لا يسع فيها غير التطليق وفي النوادر لا تطلق بموتها لان اليأس انما يحصل بموتها لان قبل موتها يتصور التطليق من الزوج
بعد انفصال حق الطلاق بخلاف الزوج فانه حين اشرف على الهلاك وقع اليأس عن فعل التطليق منه والصحيح ان موتها كموته لانها اذا اشرفت على الموت فقد بقي من حياتها ما لا
يسع التكلم بالطلاق وذلك القدر من الزمان صالح لوقوع المعلق فوجد الشرط والمعلق بالشرط ينفيه والمعلق بالشرط كالمرسل عند وجود الشرط حكما لا حقيقة فلا يشترط فيه ما يشترط
في حقيقة الارسال فلا يلزم يقع المعلق وان كان لا يقدر على ارسال الطلاق في هذه الساعة اللطيفة الا ترى ان المنفيق اذا علق الطلاق او العتاق بالشرط ثم وجد الشرط وهو
مجنون يقع المعلق وان لم يتصور منه ارسال الطلاق والعتاق في هذه الحالة فكذا هذا ولا ميراث للزوج منها لانها بانت قبل الموت فلم يبق بينهما زوجية عند الموت وهي
شرط التوريث من كشف الاسرار

مذهب الكوفيين وعند نحاة البصرة هي اي اذا موضوعة للوقت وقد تستعمل للشرط من غير سقوط الوقت عنها مثل متى بل اذا اولى بعدم السقوط لان المجازاة لازمة في غير موضع الاستفهام وفي اذا جائزة فمتى لم يسقط معنى الوقت عنها مع لزوم المجازاة اياه فاولى ان لا يسقط عن اذا فانها اي كلمة اذا موضوعة للوقت لا يسقط ذلك اي معنى الوقت عنها كان وهو اي قول نحاة البصرة قولهما اي قول ابي يوسف ومحمد فان قلت يلزم الجمع في قولهما بين الحقيقة والمجاز بينهما في هذه الصورة لان الوقت يصلح للشرط وعدم جواز الجمع باعتبار الكناية على ما قيل في شرح هذا المختصر لكنه ضعيف لان ارادة معنى الحقيقة والمجاز من لفظ واحد ممنوعة سواء كانت المعنيان اولا ويمكن ان يقال اذا موضوعة بازاء الوقت والشرط جميعا عندهما فان قلت قوله وقد تستعمل للشرط يدل على انه ليس موضوعا بازاء الكل قلت لا يدل لان اذا اذا استعمل للشرط يكون مستعملا في بعض ما وضع له فيكون حقيقة قاصرة عند البعض ولم يخرج عن الملحق لا اختلاف فيه والاولى ان يقال ان يقال بمعنى الان في الطرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تعليق حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له ومما يدل على ما ذكرنا قول من قال للمرأة انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس بالاتفاق كما لو قال متى شئت فلو كان للشرط لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما في كلمة ان فاذا قال لامرأته هذا تفريع على الاختلاف المذكور في اذا اذا لم اطلقك فانت طالق لم يقع الطلاق عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله ما لم يمت احدهما كما في قوله ان لم اطلقك وقالا يقع كما فرغ اي عقب فراغه من كلامه مثل متى لم اطلقك فانت طالق الى ان قال من التطليق وكما سكت يوجد ذلك الوقت فتطلق والخلاف فيما اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى الوقت او الشرط فهو على ما نوى بالاتفاق واذا امسى اذا ادخلوا ما تحقق مع المجازاة باتفاق النحاة وتسمى هذه المسألة لانها سقطت اذا عن الجزم وزاد منها اذا قال انت طالق لو دخلت الدار يجعل لو للاستقبال كان لمواقعها بينهما في ان كل واحد

منها تعليق احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الثانية جوابا للاولى وكيف سؤال عن الحال نحو كيف موضوع للسؤال عن الحال فاذا قلت كيف زيد معناه على اي حال الصحيح ام سقيم وقد يسلب عن كيف معنى الاستفهام فيبقى دالا على نفس الحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى كيف يصنع اي الى حال صنعته فان استقام السؤال عن الحال جواب ان محذوف اي يجعل على السؤال والا بطل اي وان لم يستقم السؤال عن الحال بطل لفظ كيف وذلك اي بطلانه قال ابو حنيفة في قوله انت حر كيف شئت انه ايقاع لان العتق لا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام حتى ابان به لان عند صاحبيه يتعلق الحرية بالمشية وفي الطلاق يقع اذا قال انت طالق كيف شئت يقع الواحدة قبل المشية ثم ان كانت غير موطوءة فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها لانه يلغو تفويض الصفة اي مشيتها لعدم المحل بعد وقوع الاصل وان كانت مدخولا بها موطوءة فالمحل باق بعد وجود الاصل فلها المشية في العقد ويبقى التفصيل في الوصف اي الزائد على اصل الطلاق من كونه بائنا والعدد بالرفع الى الثلاث مفوضا اليها بشرط نية الزوج فان اتفق نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من اعتبار النيتين اما نيتها فلانه فوض النية اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعارضا فيبقى اصل الطلاق وهو الرجعي فان قلت لما فوض الزوج الامر اليها كان ينبغي ان تتعلق باختيارها فوض اليها ولا تحتاج الى نية الزوج قلت انما فوض اليها حال الطلاق وهو مشترك بين البينونة والعدد فتحتاج الى النية لتعيين احد محتمليه كذا قاله صاحب الكشف لكنه ضعيف لانه ان اراد به الاشتراك اللفظي فتحتاج الى النقل وهو غير ثابت وان اراد به الاشتراك المعنوي فهو غير محتاج الى النية لانه لما قال لها كيف شئت اثبت لها ولاية اثبات اي وصف شاءت على سبيل العموم قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية راجعنا الفحول في جواب هذا الاشكال فما قرعه احد جواب شاف فنجيب بعد ما ذكره الكرخي وابو بكر الرازي من ان نية الزوج ليست بشرط ولها ان تجعل الطلاق بائنا او ثلاثا في قول ابي حنيفة رحمه الله فان قلت لو طلقت نفسها ثنتين ونواها الزوج

لا طلاق ثنتين وكما ينبغي في طلقي ثنتين حال مفوض اليها وقت المفوض اليها من جهة الزوج
ما يملك الزوج ايقاعه بقوله انت طالق فانه لا يملك بهذا اللفظ ارادة ثنتين فكذا المفوض اليها
لا يقال على هذا ينبغي ان لا تجوز نية الثلاث في قوله انت طالق لانا نقول وقوع الثلاث حينئذ ليس
بمجرد قوله انت طالق وانما هو بواسطة كيف فافترقا وانما صار الثلاث حالا لقوله انت طالق
دون ثنتين لان قولك انت طالق يدل على الواحدة والثنتان عدد وفيهما منافاة بخلاف الثلاث
لانه فرد اعتباري موافق له في الوحدة وقال ما لم يقبل ستهادة اي ما لم يثبت فيها الاثر
من الامور الشرعية كالعتاق والطلاق فحاله ووصفه بمنزلة اصله فيتعلق الاصل اي اصل الطلاق
بالمشية بتعليقه اي بتعليق الوصف قال بعض الشراح الظن ان هذا مبني على امتناع قيام
العرض بالعرض لان العرض الاول وهو الطلاق ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في محل وليس
احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا وحالا بل هما سواء في الاصلية والفرعية لعدم
انفكاك احدهما من الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا بان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما
بمشيتها تعلق الاخر الى هنا كلامه ولعل قائل لا يقول انه من بعض الظن لانه يخالف ما عليه سوق
كلامهم فانهم قالوا حاله ووصفه بمنزلة اصله وهذا صريح في اصالة احدهما وفرعية الاخر ويجوز
ان الاحكام الشرعية بمنزلة الجواهر شرعا حتى قبلت الفسخ والفسخ يكون بين الجواهر فكذا
وجد بين الايجاب والقبول لكونهما كالجواهر بناء على ما ذكره لا يتوجه الخلاف لان امتناع قيام العرض
بالعرض يستلزم تخصيص قلت الخلاف مبني على عدم انفكاك الوصف من الاصل لا محالة بكونه مخصوص
يعرف وجوده بوصفه والوصف مفتقر الى الاصل فيستويا فصار تعليق الوصف تعليق الاصل
اعلم ان في عبارة المصنف تسامح لانهم متفقون على ان الوصف مفوض اليها وانما اختلفوا في تفويض الاصل
فلو كان الكلام يجري على حقيقته يلزم الخلف لان الحال والوصف اذا كانا مثل الاصل وهو غير
مفوض عنده يلزم ان يكون الوصف ايضا كذلك وقد فرض مفوضا والاولى ان يحمل على
القلب ثم قيل الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال بمنزلة التفسير لو قيل كالبنو

77

والرجعية ووصفه مثل كونه سنيا وبدعيا والاول اظهر لا يخفى. المختصر وكم اسم للعدد الواقع
في باب الطلاق اما منفردا كقولك انت طالق واحدة او ثنتين او ثلاثا او مضافا كقولك
انت طالق تقديره طالق واحدة فاذا قال انت طالق كم شئت لم تطلق ما لم تشأ
لان كم شئت تفويض لما هو الواقع الى مشيتها وهو عام فلها ان تطلق ثلاثا من العدد بشرط
نية الزوج ويتقيد بالمجلس لانه تمليك والتمليكات تقتصر على المجلس وكم هذه ليست استفهامية
ولا خبرية لانها للتكثير وهو ليس بمراد بل بمعنى الشرط مجازا فكانه قال انت طالق على اي عدد
شئت فلو صرح بها كان للشرط فكذا ما في معناها وحيث واين اسما لمكان المبهم فاذا قال
انت طالق حيث شئت او اين شئت انه لا يقع ما لم تشأ لانه لا اتصال للطلاق بالمكان
فيلغو ذكره ويبقى ذكر المشية في الطلاق ويتوقف مشيتها على المجلس فيقتصر عليه قلت
اذا الغي ذكر المكان بقي قوله انت طالق شئت فينبغي ان يقع في الحال كما في قوله انت طالق
ودخلت الدار قلت لما تعذر الحمل بالظرفية جعلناهما مجازا بمعنى ان الشرط لاشتراكهما في الابهام
فيصير بمنزلة قوله ان شئت والمجاز اولى من الالغاء بخلاف اذا ومتى حيث اذا قال انت طالق
اذا شئت او متى شئت لا يتوقف مشيتها على المجلس فان قلت لم لم تجعل حيث مجازا عن
اذا ومتى حتى لا يتوقف على المجلس فيكون مع الظرفية يرجيا قلت هذا انما يستقيم لو كان
فيهما معنى ظرفية المكان ولا ريب مطلق الظرفية اقرب الى الحقيقة من عدمها قلنا مطلق الظرفية
ليس بموجود في الخارج فهو اما ان يوجد في ضمن ظرف المكان فلا يكون مجازا او اما في ضمن ظرف
الزمان فلا نم انه اقرب الى الحقيقة لانه مباين له الجمع المذكور بعلامة الذكور عند بعض
الذكور والاناث عند الاختلاط ولا يتناول الاناث المنفردات ذكر الجمع المذكور تحت حروف
لان الكلام فيه باعتبار علامته وهي حرف ذهب بعض اصحابنا الى ان الجمع المذكور لا يتناول
الاناث الا اذا دل عليه الدليل لان لكل علامة مختص بنوعين وضعا والكلام عند الاطلاق محمول على
حقيقته ولو تناول الاناث لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولزم التكرار في قوله تعالى ان المسلمين

والمسلمات قلنا تغليب الذكور على الاناث وادخالهن في الحكم تبعا للذكور من فاحش الفن سبب
نزول الاية ان النساء شكون الى رسول الله عم فقلن ما نرى الله تعالى ذكر في القرآن فطلبن
التخصيص بالذكر مع عرفانهن الدخول في جمع الذكور واعتقادهن الوجوب عليهن كما على الرجال
فانزل الله تعالى هذه الاية تطييبا لقلوبهن والجواب عن قولهم يلزم الجمع انهم يجعلون المغلوب
من افراد الغالب ثم يطلقون الجمع على المجموع حقيقة عرفية وهي راجحة على اللغوية فلا يلزم الجمع بين
الحقيقة والمجاز واذا ذكر الجمع بعلامة التانيث يتناول الاناث خاصة حتى قال محمد في السير
الكبير اذا قال المسلم امنوا بناتي وله بنون وبنات ان الامان يتناول البنات فقط و
لو قال امنوا بنيه [illegible] لا يتناول الذكور من اولاده ولو قال على بني وليس له سوى
البنات لا يثبت الامان لهن واما الصريح وهو في اللغة الظهور سمي القصر صرحا لظهوره
وارتفاعه على سائر الابنية وفي الاصطلاح فاظهر اي لفظ ظهر المراد به ظهورا بينا
اي تاما احترز به عن الظاهر لان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال فقيل لا بد فيه من قيد
الاستعمال ليتميز به عن النص والمفسر لان ظهورهما بالسياق والقرائن لا بكثرة الاستعمال
ولكن لا حاجة الى هذا القيد لدلالة مورد القسمة عليه لان هذا القسم في باب وجوه
الاستعمال حقيقة كان الصريح او مجازا لان المعتبر فيه ظهور المراد منه بكثرة الاستعمال
وذلك يتحقق فيهما اذا كانا متعارفين مثال المجاز منه قوله لا اكل من هذه النخلة كقوله انت حر
وانت طالق مثال الحقيقة فانهما حقيقتان شرعيتان في ازالة الرق والنكاح صريحان فيهما ويجوز
ان يكون كل واحد منهما مثالا للحقيقة والمجاز باعتبارين لانهما مجازان لغويان في ازالة الرق و
النكاح لان وضعهما في اللغة ليس لذلك وهما صريحان في ذلك المدلول المتعارف وهما حقيقتان
شرعيتان ايضا يؤيد هذا ان الشيخ ذكره عقيب ذكر الحقيقة والمجاز وحكمه اي حكم الصريح تعلق
الحكم بعين الكلام اي بنفس الكلام الصريح وقيامه مقام معناه المراد منه حتى لغاية وضوحه وظهوره
جعل كأنه نفس معناه الحاصل في الذهن وليس فيه توسط اللفظ يحتمل شيئا آخر حتى
بواسطة اللفظ معنى يحتمل غيره

بحث الصريح

٧٨

بحث الكناية

من الزوجة اي من البينونة ولا ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد كقولك بعت واشتريت
فان المقصود حاصل بها نوى او لم ينو وكذا الطلاق والعتاق حتى اذا اضافهما الى المحل فيا به
وجه اتفاقية بصيغة النداء كقولك يا حر او بصيغة الاخبار كقولك انت حر او اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق يعتق وتطلق نواه او لم ينو نعم لو اراد في
انت طالق حقيقة الطلاق عن وثاق صدق ديانة لا قضاء وفي الفتاوى امرأة كتبت انت طالق ثم قالت لزوجها
اقرأ علي فقرأ لا تطلق اقول هذا مشكل لانه نائب في ذلك فينبغي ان تطلق من الزوجة واما الكناية
فما استتر المراد به اي بالاستعمال ولا يفهم الا بقرينة فيخرج الكناية عن معلوم المراد
ابتداء فاندفع المبهم بقرينة كالمجمل والخفي فانه معلوم المراد ولكن خفي مراده بعارض ثم القرينة
حقيقة كان او مجازا مثل الفاظ الضمير فانها للغائبة وانا وانت فانها كنايات حقيقة لانه لا تميز
بين اسم واسم الا بقرينة تنضم اليها كما قلت الفاظ الضمير كنايات بالوضع لا بالاستعمال فقد
شرط قيد الاستعمال في التعريف قلت انها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية
فان المتكلم اذا اراد ان يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى بابي فلان لانها كنايات
قبل الاستعمال فلا يكون خارجة عن التعريف فان قلت الضمائر بعد الاستعمال تعين معانيها
ولهذا قيل الضمائر اعرف المعارف فكيف يكون المراد منها مستترا بالاستعمال قلت حالة
الاستعمال مستتر ايضا لانه يمكن استعماله لعمرو وبكر بعد الاستعمال لزيد [illegible] و
حكمها ان لا يجب العمل اي حكم الكناية ان لا يثبت الحكم الشرعي بها الا بالنية اي بنية المتكلم
لكونها مستترة المراد فلا يثبت الحكم ما لم يزل ذلك الاستتار او ما يقوم مقامها من دلالة الحال
وكنايات الطلاق سميت بها اي بالكنايات كبائن وحرام ونحوهما مجازا هذا جواب عن سؤال
مقدر وهو ان هذه الالفاظ كنايات والكناية ما استتر المراد منه والمراد المستتر فيما هو
الطلاق فيجب ان يقع بها الرجعي والجواب ان اطلاق لفظ الكناية عليها مجاز لان معانيها غير مستترة
بل ظاهرة [illegible] لكن الابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن النكاح

او غيره فاستتر المراد ولا خفى بل باعتبار ابهام المحل كما يتغير لها لفظ الكناية نحو كتابوا نى
فصار الطلاق البائن واقعا بموجب الكلام بنفسه من غير ان يجعل بائن كناية عن الطلاق
ولقائل ان يقول ان اريد ان مفهوماتها اللغوية غير مستترة فهذا لا ينافي الكناية لانها
استتار المراد لا باعتبار المدلول الوضعي وان اريد ان ما اراد المتكلم بها لا استتار فيه
فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا بالبيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة
مستترة ولم يفسروا الكناية الا بالمستتر المراد به سواء كان ذلك باعتبار المحل او غيره
فيكون كناية حقيقة لصدق التعريف عليها فالحاصل انها كنايات حقيقة وكنايات عن الطلاق مجازا
لانها شابهت الكنايات عن الطلاق فلا منافاة فاذا زال الابهام بالنية او بدلالة الحال وجب
العمل بموجباتها التي هي البينونة وهذا مبني على تفسير الكناية ولو فسرناها بما فسرها علماء
البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف لان الكناية عند علماء البيان ان يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا
لذاته بل لينتقل الى ملزومه كما يراد بطويل النجاد معناه الحقيقي لينتقل منه الى ملزومه من طول
القامة ويراد بالبائن معناه الحقيقي ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذي هو البينونة
من وصلة النكاح فتطلق المرأة على صفة البينونة وهذا بحث وهو ان اللفظ الموضوع المجرد في الكناية
لان عند بعضهم مجرد جواز ارادة المعنى الحقيقي في الكناية كاف ولو سلم انه يراد فلا نسلم
انه لا يكون مقصودا اصلا فقد قيل ان طويل النجاد كناية عن طويل القامة فلا يجب ثبوت طويل النجاد
فمن اين يلزم الطلاق بصفة البينونة والنسبة بين الكناية والمجاز انها اعم منه من وجه لانها
يجتمعان في المجاز الغير المتعارف فيوجد الكناية في مثل يده والمجاز كما في الفتح وكذا العكس كما في المجاز
المتعارف الا في قوله اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة هذا استثناء من قوله يقع
بها بائن يعني هذه الالفاظ الثلثة كنايات عن الطلاق على سبيل الحقيقة حتى لو كان الواقع بها رجعيا
والاظهر انه استثناء من قوله كانت بوائن اما في اعتدي فلان العدة تحتمل عدة الدراهم
وعدة الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى الاقراء يثبت به الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة ان اقامة
لان ... ثلاث ...

والمعلوم ان الحنفية يستعملون لفظ البائن وغيره من الكنايات في الطلاق
مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني غير مستترة المراد ولكن
باعتبار محل التردد فيما يتصل به هذه الالفاظ لا احتمال انه
يراد به البينونة من جهة الخيرات او من جهة
القرابة او من جهة النكاح ثبت بها الكناية
فسميت بذلك مجازا وعند الامام لا يحتاج
الى نية الطلاق فاذا زال التردد
بنية الطلاق وجب العمل بموجباتها
من غير ان يجعل كناية عن الصريح
ولذلك يقع الطلاق البائن
لان لهذه الالفاظ تاثيرا
في ازالة النكاح
ومعلوم ان
لا يكون
كناية عن غيره فان قلت كيف جعل كناية حقيقة ... التكلف
ولفظ الطلاق لا يوجب البينونة
بنفسه فعلم انها عملت بحقيقتها
وان كان يكشف هذا الاسم ...
انت ثم حقيقة لعدد ...
لان الواقع بها رجعي
عنه ... الاكمل

عدة الاقراء يقتضي سبق الطلاق فيجعلها للاقراء والضرورة تندفع باثبات واحد رجعي فلا حاجة
الى اثبات وصف زائد وهو البينونة هذا اذا قال اعتدي بعد الدخول بها واذا قال قبل الدخول
بها فلا وجه للاقتضاء لانه لا عدة لها فيجعل قوله اعتدي مجازا من كوني طالقا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان قلت السبب يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا من السبب
بمنزلة علة غائية فيتحقق اصالة الطرفين وليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد قلت الشرط
في اطلاق المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاصالة من جهته ايضا والاعتداد
بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد في غيره الا بطريق التبع كالعدة تجب على ام الولد في غير
طلاق لانها لما صارت فراشا اخذت حكم المنكوحة واعتد زوال الفراش شبها بالطلاق او وجب العدة
تثبت بالشبهة وقد يقال اعتدي من باب الاضمار اي اعتدي لاني طلقتك فقبل الدخول بها يثبت
الطلاق ويجب العدة وفي غيرها يثبت الطلاق ولا تجب العدة واما في استبرئي رحمك فلان الاستبراء
يحتمل ان يكون للولد وان يكون لزوج آخر واذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء وقبل الدخول ...
في اعتدي آنفا واما قوله انت واحدة يحتمل ان يكون صفة للطلقة المحذوفة وان يكون صفة
المرأة فاذا نوى الطلاق ويكون رجعيا فان قلت لم جعلتم موصوفها مصدر الطلاق ولم تجعلوه بائنة
قلت الاصل في الكلام الصريح وحمل الكلام على الاصل اولى لانه اقل مؤنة قال صدر الشهيد
في الجامع قال بعض اصحابنا اذا اعرب الواحدة بالرفع لم يقع شيء وان نوى لانه صفة
شخصها وان اعرب بالنصب يقع من غير نية لانه نعت مصدر محذوف وان لم يعرب يحتاج الى
النية وان نوى كان على الاختلاف تقع عندنا رجعية وعند ش لا يقع شيء وقال مشايخنا
بل الحق على الاختلاف لان العامة لا يميزون بين وجوه الاعراب فلا يتعلق بها الحكم يرجع الى ما عليه
بل واحدة بالنصب او الرفع او السكون تحتمل هذين الوجهين اما النصب فيحتمل نعتا للطلقة
بان يقال انت طالق طلقة واحدة حذف الموصوف واقيم الصفة مقامه ويحتمل ايضا صفة للمرأة
تقديره انت كنت واحدة في الجمال واما بالرفع فيحتمل ان يكون نعتا للمرأة بان يقال انت واحدة

او واحدة ... العلم ... عند ... الطلاق
... يقع ... الطلاق
... الاكمل

في كثرة المال ولا يكون نعتاً للطلقة اي انت ذات طلقة وهي ثم حذف ذات واقيم المضاف اليه مقامه وعلى قول بعض
اصحابنا لا يكون ثبت اوضح من الكتابة لان الاصل في الكلام الصريح لان الكلام موضوع للافهام والا
والصريح هو التام في هذا المعنى وفي الكناية قصور من اين لانها تتوقف في افادة المقصود على
قرينة وظهر هذا التفاوت بين الصريح والكناية بحسب الظهور والخفاء فيما يندرئ بالشبهات مثل الحدود والكفارات
حيث جاز اثباتها بالصريح لو منصوصة دون الكناية لما انها حجة من قال جامعت فلانة او واقعتها لا يجب
عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وانما يجب اذا قال زنيت بها او زنيت بها فلا كذلك
انه لو قذف رجلاً بالزنا فقال له رجل آخر هو كما قلت فانه يحد هذا الرجل حد القذف
لمكان الشبهة تو يجب العموم عندنا في محل يقبله كما قال علي رضي في حق اهل الذمة دماؤهم كدمائنا
وهذا المحل غير قابل فيكون نسبته له الى الزنا بلا احتمال ولو قال صدقت لا يحد لانه يحتمل ان
يراد به صدقت في قذفك بالزنا وان يراد صدقت فيما مضى فلم تتمكن بهذه الكلمة واما
الاستدلال فهو انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر كالدخان مع النار فاذا ادرك الدخان انتقل منه
الذهن الى النار وقيل بالعكس وهو المراد ههنا وفي العبارة نوع تسامح لان الاستدلال
وليس من اقسام الكتاب لكن لما لم يفد الاقسام بدونه عدّه منها بعبارة النص يقال عبرت الرؤيا
اذا فسرتها سميت الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر ما في الضمير الذي هو مستور
والنص قد يطلق على كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهراً او مفسراً
او خفياً او خاصاً او عاماً صريحاً او كناية فيكون اثبات الحكم بهذه الالفاظ استدلالاً بعبارة
النص وانما اطلق النص على كل ما كان من الكتاب والسنة اعتباراً للغالب لان عامة ما ورد منهما نص وهذا
هو المراد لا النص المتقدم وهو ما ازداد وضوحاً على الظاهر فهو العمل اي اراد به عمل المجتهد
وهو اثبات الحكم لا العمل بالجوارح بظاهر ما سيق الكلام له الضمير المجرور راجع الى ما وظاهره
الكلام اي العمل بما سيق الكلام له مما ثبت بظاهره لا يحتاج الى مزيد تأمل فرقاً بينه وبين اشارة
النص حيث انه عمل بما ليس بظاهر من كل وجه والا فكفى ان يقال هو العمل بما سيق له الكلام

وفي ذكر الكلام دون النص اشارة الى ان المراد بالنص ليس ما تقدم ذكره والا لكان تعريفه
بالكلام تعريفاً بالاعم وذلك غير جائز فان قلت المحذور باقٍ لان الكلام اعم من الكتاب والسنة
قلت المراد بالكلام الكتاب والسنة فلا يكون اعم فان قلت لو تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى يقال انه استدلال بعبارة النص كما هو جوابه مع ان الكلام لم يسق
لما في الكلام وانه لم يكن مسوقاً له الا ان المسوق له يتوقف عليه والمراد من المسوق له اعم
من ان يكون مسوقاً بالذات او بالعرض بما يتوقف عليه المسوق له واما الاستدلال باشارة النص
فهو العمل بما ثبت بنظمه اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان تخرج به الثابت بدلالة النص لانه ثابت
بمعنى النظم لغة احترز به من الاقتضاء فانه لا يثبت لغة بل انما يدل عليه النص لتوقفه عليه شرعاً
فثبوته بالشرع لا باللغة لكنه اي ما ثبت بنظمه غير مقصود ولا سيق له النص اعلم ان القصد يكون بالمعنى
والسوق باعتبار اللفظ وتمسك في احدهما كاف في التعريف الا انه جمع بينهما توضيحاً كذا في الكشف
بهذين القيدين الاستدلال بعبارة النص وليس بظاهر من كل وجه ليس هذا من تمام التعريف بل
ابتداء الكلام يعني انه ظاهر من وجه دون وجه ثم ان الغموض فيه بحيث يزول بادنى تأمل يقال حذوه اشارة
وان كان يحتاج الى زيادة فكر يقال حذوه اشارة غامضة وانما سمي اشارة النص لانه لما لم يكن النص
مسوقاً لم يكن ظاهراً من كل وجه بل فيه خفاء ولا يدرك صريحاً بل باشارة كما اذا قصد بالنظر الى شيء
بعينه فرآه ورأى مع ذلك غيره بيمنته ويسرته باطراف العين من غير قصد فما يراه فهو المقصود
بالنظر وما وقع عليه اطراف بصره فهو مرئي بطريق الاشارة لا قصداً وهذا كقوله تعالى وعلى
المولود له اي وعلى الذي ولد له وهو الاب رزقهن اي طعام الوالدات وكسوتهن اول الآية
والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة قيل المراد من الوالدات المطلقات
وهو الظاهر بدليل ما قبل الآية وما بعدها فانهما في ذكر المطلقات فالمراد ايجاب اصل الرزق والكسوة
بطريق الاجرة وقيل المراد منها المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة دون الاجرة حيث لا تستوجب
المنكوحة الاجرة على ارضاع ولدها وتستوجب على الزوج الرزق والكسوة فالمراد ايجاب فضل

[illegible]

الطعام والكسوة الذي يحتاج اليه في حالة الارضاع لا اصل النفقة لان ذلك وجب بالنكاح سبق الكلام
النفقة اي لاجل اصل النفقة او فضلها على الاب على الغير بين اخوته بعبارة النص وفيه اي
في ذكر المولود له دون الوالد اشارة الى ان النسب الى الاباء لان اللام للاختصاص ولان
يصير الولد مخصوصا من حيث الملك بالاجماع فدل على اختصاص الاب بالنسبة اليه وكون
الاب قريشيا والام اعجمية يعد الولد قريشيا والى ان للاب حق التملك في مال الولد يملكه عند
الحاجة الاصلية بغير عوض والى ان الاب لا يشاركه في نفقة ولده احد كما لا يشاركه احد في هذه
النسبة وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم في اثباته لان كلا منهما يفيد الحكم
قطعا بلا شبهة ربما اي انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في القطعية لان العبارة قطعية والاشارة
قد تكون غير قطعية الا ان الاول اي العبارة وكلمة بجعل الاول باعتبار القسم احق عند التعارض
من الاشارة لان الاول منظوم ومسوق له والثاني غير مسوق له فيكون الراجح لكونه مقصودا
من الكلام مثال التعارض قوله عم في النساء انهن ناقصات العقل والدين فقيل ما نقصان
دينهن قال عم تقعد احداهن في قعر بيتها شطر عمرها اي نصفه لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام
لنقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما قاله ش وهو معارض لما روي
عنه عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة والاشارة تعم
كالعبارة يعني انها تثبت بالاشارة كما تثبت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فيكون عاما قابلا للتخصيص
ولهذا قلنا في اشارة قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن حتى منها ابا وطي الاب جارية ولده وان كان الام
واموال الولد ملكا للاب وتخصيص. واما الثابت بدلالة النص فما ثبت بمعنى النص لغة نصب على التمييز
من قوله بمعنى النص اي الحكم الذي ثبت بسبب معنى لغوي المراد به المعنى الذي يعرفه كل سامع يعرف
اللغة من غير استنباط لا المعنى الذي يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة والمعنى الذي
ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من الضرب لغة لا شرعا فانه اذا قيل اضرب فلانا يفهم
منه لغة ايصال الالم الذي يفضي اليه لا صورة الضرب وهي استعمال آلة التاديب في محل صالح للايجاع عليه

قريشيا الخ

تقعد احداهن الخ

كالعبارة الخ

واعلم ان الثابت بدلالة النص ما ثبت بمعنى النظم لغة فانما يعني به معنى يعرف بسماع اللفظ من غير تأمل فهو المسمى بالمعنى ... النقيضة ... ثم حيث انه لم يثبت بعين اللفظ لم يسم عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثبت بمعنى النص لغة لا رأيا ولا اجتهادا والوضوح سميناه دلالة لا قياسا

ولسنا نعني به ظاهر معنى اللغة ولكنا نعني به ما يؤدي اليه معنى اللغة ... فله معنى لغوي وهو استعمال آلة التاديب في محل صالح للايلام عليه وهو ... الايلام ... لغويا وليس بعين المعنى اللغوي فصار للضرب صورة معلومة ومعنى مقصود وهو الايلام فبدونه لا يسمى ضربا عرفا
بل اللغة فالجمع بين المنصوص عليه وغير المنصوص عليه بما ادى اليه المعنى اللغوي دلالة النص والجمع بينهما بالمعنى المستنبط شرعا قياس
شرح كشف الاسرار

[illegible]

٨١ حتى لا يسمى ذلك بدون الايلام ضربا حتى لو حلف لا يضرب امرأته فضربها بعد الموت لا يحنث ولو بعد ما خنقها
او مسها حنث لوجود الايلام فان قلت ان اريد من الضرب معناه الحقيقي وهو معنى المجازي يكون
جمعا بين الحقيقة والمجاز او الحمل على عموم المجاز والاول باطل والثاني يخرجه من الدلالة ويجعله من
قبيل العبارة قلنا لا نم انه اريد بالنظم معنى المعنى لغة بل فهم منه بطريق التنبيه على الوقوف على
المقصود وتحقيقه ان الحكم يثبت بمعنى في النص ما يسمى بعبارة النص ولا اشارة النص بل
ان المعنى فهم من النص لغة سميناه دلالة لا قياسا فخرج بقوله بمعنى النص العبارة والاشارة وبقوله
لغة الاقتضاء والمحذوف لان الاقتضاء ثابت شرعا والمحذوف ثابت عقلا لا اجتهادا تأكيد لقوله لغة
كالنهي عن التأفيف وهو تلفظ بكلمة اف والمستفاد من هذا المعنى اللغوي هو ... والاذى
الموقوف به اي بذلك النهي وهذه جملة حالية من النهي على حرمة الضرب والشتم بدون الاجتهاد
لان المقصود من الضرب لا بطريق الوضع وهو الايلام ولهذا لو حلف لا يضرب فلانا فضربه بعد
موته لا يحنث ولو خنقه او مد شعره حنث لحصول الايلام قال بعض ش لو قال المصنف في
التمثيل كحرمة الضرب الثابت بمعنى النهي من التأفيف المعلوم منه لغة دون اجتهاد لكان اولى لكونه
مثالا لما ذكره وهو الثابت بدلالة النص ويمكن ان يقال ما قاله يؤدي المعنى المقصود مع الاختصار
فكان اولى وفي قوله لا اجتهادا رد لما قاله بعض الاصوليين من ان دلالة النص قياس جلي لوجود
اركان القياس وهو الاصل كالتأفيف والفرع كالضرب والعلة الجامعة كالاذى وانما سمي جليا
لظهور المعنى الجامع لان اهلية الاجتهاد للقياس شرط في القياس وليس بشرط في دلالة النص اذ كل
من عرف اللغة عرف حرمة الضرب من حرمة التأفيف وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس ولهذا
اتفق العلماء على صحة الاحتجاج به من نفاة القياس كذا قالوا ولقائل ان يقول الثابت بدلالة النص ...
مبنيا على علة في معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين في اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة في الاكل
والشرب في الصوم والحد في اللواطة وغير ذلك مما لا يخفى فادعاء فهم كل من يعرف اللغة ان الحكم لاجلها
مما لا مجال له بل الحق ان الموجب بعضهم رايا وهو من قبيل القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص

تثبت الخ

علة الخ

[illegible]

ادعوا فيه دلالة ويمكن ان يجاب عنه بانا سلمنا ان وجوب الكفارة عليها لا يعرفه كل احد ابتداء ولكن
اذا سمع حديث الاعرابي الواقع في الجماع في الصوم يعرف من اول الامر ان وجوب الكفارة لاجل
افساد الصوم وهذا المعنى موجود في الاكل في الصوم والثابت به كالثابت بالاشارة من حيث ان كلا منهما
يوجب الحكم قطعا الا عند التعارض فان الاشارة تقدم على الدلالة لان فيها وجد النظم والمعنى اللغوي
وفي الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوي فكان فيها بالمقابل للمعنى وبقي النظم في الاشارة سالما عن المعارضة
فترجحت مثال تعارضهما ما قاله الشافعي تجب الكفارة في القتل العمد لانها لما وجبت في القتل الخطاء مع قيام
العذر فلان تجب في العمد كان اولى لكن هذه الدلالة عارضتها اشارة قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه
جهنم فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة في العمد لان الجزاء اسم للكامل التام فلو كانت تجب الكفارة
لكان جهنم بعض الجزاء لا الكل فرجحنا الاشارة فان قلت المراد جزاء الاخرة وايضا فيه اشارة الى نفي القصاص
قلت القصاص جزاء المحل من وجه وجزاء الفعل اي الفاعل من وجه او نفعل من كل وجه ولو سلم فالقصاص
بعبارة النص الوارد فيه ولهذا اي لان الثابت بالدلالة كالثابت بالاشارة في كونه قطعيا حتى قال ان
النص يجوز اثبات الحدود والكفارات بدلالة النصوص دون القياس لان الثابت بالقياس ثابت بالراي وفيه
شبهة والحدود تندرئ بالشبهات والثابت بالدلالة ثابت لغة ولا شبهة فيه اراد بالقياس الذي يدرك
علته بالراي لان الحدود والكفارات شرعت جزاء على ارتكاب ما نهي عنه ولا مدخل للراي في معرفة
مقادير الاجرام ومعرفة ما يحصل به ازالة الاثام فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي واما
اذا كانت العلة منصوصة فيكون ذلك القياس بمنزلة النص وهذا الذي المذكور مذهب الجمهور الثلثة
الكبار ابي زيد الدبوسي وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي ومن تبعهم وقال بعض اصحابنا
ومن دلالة النص والقياس سواء وقال صاحب الكشف من عين سمعت فخر الدين الماتريدي وهو ... من
اصحابنا بغير تحقيق قال عندهم يثبت بمثل هذا القياس الحدود والكفارات ... لا يظهر فائدة الخلاف ويكون
الخلاف لفظيا مثال اثبات الحد بالدلالة ايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه ورد ان
ماعزا وهو محصن زنى فرجم ومعلوم انه انما رجم لانه زنى وهو محصن لا لانه ماعز فيثبت الحكم في

٨٦

غيره بالدلالة وفيه نظر لان الحكم في غير ماعز ثابت بعبارة نص وهو ما رواه البخاري في صحيحه عن
عمر رضي الله عنه ان النبي عم قال الا وان الرجم حق على من زنى وقد احصن فلا يحتاج الى هذا التكلف
ومثال اثبات الكفارة على من جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي المواقع على امراته وهو
صائم فانه اوجب النبي عم الكفارة وذلك لم يكن لكونه اعرابيا بل لجنايته على صومه الذي هو عبارة عن الكف
فيجب على غيره اذا افسد صومه بالاكل والشرب لمن ادركه في اللغة وهي الافساد فان قلت لا نسلم
ان الكفارة تعلقت بالافساد لانه حاصل في الافطار بجماع ولا كفارة فيه قلت انما تعلقت بالافساد
على وجه الكمال ولا كمال في الافساد بالجماع لانه غير عمد وقال الشافعي لا كفارة في الاكل والشرب
لانها شرعت في الوقاع بخلاف القياس لان الرجل المواقع جاء الى رسول الله تائبا والتوبة رافعة
للذنب ومع هذا اوجب النبي عم عليه الكفارة غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم انه
غير معقول المعنى لان الشارع عين لرفع هذه الجناية الاعتاق تعيينا ولم يكتف بالتوبة وحدها
ولئن سلم انه غير معقول المعنى ولكن لا نثبتها بالقياس بل بالدلالة وبينهما فرق والثابت به اي بعين
دلالة النص لا يحتمل التخصيص اذ لا عموم له لان العموم من اوصاف اللفظ كما مر والا
في الدلالة لان الثابت بدلالة النص ثابت بمعنى النص اللغوي فلان معنى النص اذا ثبت انه علة لم يحتمل
ان يكون غير علة وفي التخصيص ذلك بيانه ان الموجب لحرمة التافيف هو معنى النص وهو الاذى
والشرع جعله علة الحرمة ومتى وجد هذا الوصف ولا حكم له لم يكن علة الحرمة فكانه قال هو
غير علة وهذا تناقض واما الثابت باقتضاء النص اي بمقتضاه الحكم ... النص اذا كان بحيث لا يصح
معناه الا بشرط فذلك الشرط يقتضيه فهناك امور اربعة المقتضي وهو النص والمقتضى وهو ذلك الشرط
والاقتضاء وهو نسبة بينهما وحكم المقتضي وهو الثابت هنا فالم يعمل اي بحكم لم يعمل النص الا بذلك
الشرط تقدم عليه اي على النص فان ذلك اي الشرط هذا تعليل لثبوت الحكم بالنص او تعليل
الشرط لانه تقدم اي اقتضاه النص لصحة ما يتناوله اي لصحة معنى ما يتناوله النص فصار هذا اي
الثابت مضافا الى النص بواسطة المقتضى بالفتح بمعنى المفعول اذ الحكم ثابت بالمقتضي والمقتضى
هو الكلام

بحث الثابت باقتضاء النص

فيكون كالثابت بالنص صح

ثبت بالنص والثابت بالثابت بالنص ثابت بذلك النص فان قلت لم جعلت الثابت في الحكم لا في المقتضي كما
حمل عليه بعض الشارحين وصحح قوله لا شرط تقدم في الاقتضاء والتنوين في تقدم عوض عن
المضاف اليه اي شرط تقدمه وتمييزه عما لا ما وجعل ذلك وهذا اشار بين الكلام في قوله المقتضي الذي
بمعنى الاقتضاء والكلام فيه بدل من الاقتضاء والفاء في فاما ذلك اشارة الى تعليل تسميته بهذا الاسم
اي الى تعليل شرط تقدم عليه والفاء في فصار لبيان كونه نتيجة للجملة الاولى ويكون تقدير الكلام
واما المقتضي فالشيء الذي لم يعمل النص اي لم يوجب حكما الا بشرط تقدم ذلك الشيء على
النص قلت لان المنقسم الى الاقسام الاربعة الحكم فهو الثابت باقتضاء النص او المقتضي لم
يكن من اقسام الحكم ولانه لو حمل على تعريف الحكم لحصل منه تعريف للمقتضي ويشترط بتقدم
النص عكس العكس فما ذكرناه هو الوجه وعلامته اي علامة المقتضي ان يصح به اي بالمقتضي
المذكور يصير الكلام مفيدا وموجبا للحكم ولا يلغى عند ظهوره اي ظهور المقتضي بعين لا يتغير
ظاهر الكلام عن حاله واعرابه عند التصريح به بل يبقى كما كان قبله بخلاف المحذوف فانه اذا قدر
مذكورا انقطع عنه ما اضيف الى المذكور وانتقل الى المقدر كما في قوله واسأل القرية فان
السؤال مضاف الى القرية فاذا صرح بالاهل صار السؤال واقعا عليه وتغير اعراب القرية من
النصب الى الجر هذا مذهب المتأخرين لانهم لما رأوا في بعض افراد هذا النوع عموما مثل
قوله طلقي نفسك جعلوه من قبيل العموم من باب المحذوف وفرقوا بينهما بذكر علامة لكن هذا
الفرق غير صحيح لان الكلام قد يتغير بعد اظهار المقتضي ولا يتغير بعد اظهار المحذوف اما الاول
فكقوله اعتق عبدك عني بالف فان البيع لو قدر مذكورا يصير اعتق عبدي بعني وتغير
واما الثاني فكقوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت والمعطوف — متروك نخ
على حاله بعد تصريح المحذوف ولم يتغير وفرق بعض بان المقتضي شرعي كثبوت المصدر الذي هو
المطلوب في قوله انت طالق فانه يقتضي تطليقا ضرورة ليصح وصفها بالطلاق والمحذوف لغوي
كثبوت المصدر في قوله طلقي نفسك وهذا الفرق ضعيف لان المصدر في قوله طلقي نفسك

ليس

ثبت نخ

ليس بمقدر ولا محذوف بل معناه افعلي فعل التطليق والكلام فيه ثابت من حيث ان الآن احدها
او جزء فصار المصدر مذكورا لغة فيصح نية التعميم ولهذا صحت نية الثلاث فيه وفرق بعض
بان المحذوف والمقتضي مرادان للمتكلم في باب الاقتضاء كما في قوله اعتق عبدك عني بالف و
الاعتاق والتمليك مرادان للآمر وفي باب الحذف المراد هو المحذوف لا المذكور كما في واسأل القرية
وهذا الفرق ايضا غير صحيح لان المحذوف قد يكون مرادا مع المذكور كما في قوله فقلنا اضرب
بعصاك الحجر والمتقدمون لم يفرقوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضي جعل غير المنطوق منطوقا
لتصحيح المنطوق وانه شامل للمحذوف وهذا هو المشهور الاقرب بالتحرير للمتكلم كقوله اعتق
عبدك عني بالف مقتض خبر مبتدأ محذوف اي هو مقتض للملك ولم يذكره اي لم يذكر شرعا — يثبت نخ
ابرأ لتحرير الملك فان العتق بالالف لا يصح الا بالبيع والبيع مقتضى وما ثبت به وهو الملك حكم
المقتضي فيثبت البيع مقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لصحته ولما كان شرطا كان تبعا — يثبت نخ
حتى يثبت الاهلية من المولى حتى يسقط القبول الذي هو ركن البيع ولا يثبت فيه خيار
الرؤية والعيب ولا يشترط كونه مقدور التسليم حتى صح الامر باعتاق الآبق ويعتبر في الآمر
اهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا مأذونا لم يثبت البيع بهذا الكلام لكونه ليس باهل للاعتاق
ولهذا قال ابو يوسف فيمن قال لغيره اعتق عبدك عني بغير شيء فاعتقه ان العتق يقع عن الآمر
ويثبت الهبة اقتضاء فاستغنت الهبة عن القبض كما استغنى البيع عن القبول والاصح
عدم الفرق بين القبض والقبول حيث يسقط احدهما دون الآخر بالاقتضاء ولان المقتضي — سقط نخ
قول غير مذكور حقيقة يجعل كالمذكور شرعا والقبول ايضا قول اعتبر شرعا فيكون من جنسه
فيصح ان يسقط شرعا فيجعل كلام آخر واما القبض ففعل حسي فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق
الاقتضاء لان المقتضي قول والقبض ليس من جنسه والقول دون الفعل فلا يجوز ان يبطل بالادنى
ما هو اقوى منه فان قلت يشكل هذا بما اذا قال لغيره اطعم عني كفارة يميني فاطعم المامور حيث
جاز وثبت الملك للآمر بالهبة وانه لم يقبض قلت الفقير يقبض عن الطعام فيمكن ان يجعل

يثبت نخ

فاقتضاءً للامر ثم لنفسه تحقيقاً للاعتاق في الاولى بالنيابة ولا يشترط القبض في الهبة الثابتة ومن شرط
الاقتضاء ان لا يصرح المقتضى به بل يذكر المقتضي فحسب لانه لو صرح به بان قال المأمور بعته منك
بالف واعتقته لم يجز عن الآمر بل كان مبتدياً ووقع العتق عن نفسه ومعنى قوله اعتق
عبدك عني العبد الذي كان مملوكاً لك ثم صار ملكي بالف درهم وبه تبين ان الالف مرتبط بالتمليك لا بالاعتاق — بالف اعتق ص
لا بالاعتاق والثابت به اي باقتضاء النص كالثابت بدلالة النص في كونه مضافاً الى النص وعند
المعارضة يترجح على القياس الا عند التعارض يكون الثابت بالدلالة اولى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فلا ضرورة وا — بلا نع
الثابت بالمقتضي ضروري يثبت لتصحيح الكلام شرعاً لتحتاج الى اثبات الحكم وهو غير ثابت فيما وراء الضرورة
فيكون الاول اقوى وما وجد لتعارض المقتضي والدلالة مثال ولا حاجة اليه لان ايراد المثال
للمبالغة في الايضاح كذا قال صاحب التحقيق وقد اورد بعض الشارحين لتعارضهما مثالا
اذا باع عبداً من آخر بالف درهم وقبضه ولم ينقد الثمن ثم قال البائع للمشتري اشتريت منك
بالف درهم فانه لا يجوز البيع لان الدلالة التي وردت في حق زيد بن ارقم في شراء
عائشة باقل مما باع قبل نقد الثمن توجب انه لا يجوز في غير زيد والاقتضاء يدل على الجواز فرجحنا — حقيقة نع
الدلالة على الاقتضاء ولكن لقائل ان يقول لا نسلم المعارضة اذ من شرطها التساوي ولا تساوي — لانه نع
بينهما لان المقتضي مع المقتضي كلام الآمر والدلالة ثابتة بالاشتراك فاني يتعارضان الا عدم جواز
فيما ذكر من الصورة ليس بترجيح الدلالة على المقتضي فانه لو صرح البيع بان قال المشتري بعت — لترجح نع
هذا العبد منك بالف درهم فقال البائع قبلت لم يجز البيع ايضا لان موجب ذلك النص عدم
الجواز من غير معارضة نص آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضتهما ولا عموم له اي للمقتضي
عندنا لان العموم من اوصاف اللفظ والمقتضي ليس بملفوظ فلا يثبت فيه العموم لان الثابت بالضرورة
يتقدر بقدرها فلا حاجة الى اثبات صفة العموم في قوله اكلت يدل على المصدر وهو الاكل ولا يمكن
بدون الماكول فثبت الماكول ضرورة فيتقدر بقدرها قيل المقتضي يجوز ان يكون عاما كما في — فيثبت نع
قوله اعتق عبدك عني بكذا واجيب بان هذا ليس من عموم المقتضي لان المقتضي فيه هو البيع المقتضي الى
عبد كا ع

العبد

العبد والبيع وهو ثابت بقدر ما يتحقق به العتق وهو ثابت بالنسبة الى جزء من الاحكام من خيار
الرؤية والعيب وشرط لا القبول كما في البيع المصطلح فانه يحتاج له مقدار ما يندفع به الحاجة
وقال الشافعي المقتضي يقبل العموم لانه بمنزلة النص فيجوز فيه كما في النص قلنا لا نسلم انه بمنزلة النص
من كل وجه وانما كان بمنزلة في تقدمه على القياس ولا يلزم من هذا ان يكون في قبول العموم
مثل النص حتى اذا قال ان اكلت فعبدي حر ونوى طعاما دون طعام لا يصدق ديانة
وقضاء عنده فيحنث بخلاف الشافعي فانه يصدق عنده بخلاف قوله ان اكلت طعاما حيث
يصح نية التخصيص فيه لان النكرة وقعت في موضع النفي فيصير عاما وقلت للمصدر الثابت لغة هو
الدال على الماهية لا على الافراد والعموم للافراد دون الماهية بخلاف قوله لا اكل اكلا فانه
نكرة في موضع النفي فتعم فيجوز تخصيصها بالنية اعلم ان ايراد مسألة الاكل من قبيل المقتضي على
قول من شرط فيه ان يكون امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام لا يستفاد من
الشرع الا ان يقال المقتضي هو الذي يثبت لتصحيح الكلام شرعا او عقلا لكن يتقدر الفرق بينه
وبين المحذوف لان المقدر في المحذوف ثابت لغة كما في قوله تعالى واسأل القرية وكذا اذا قال انت طالق
او طلقتك ونوى الثلاث لا تصح هذا عطف على قوله حتى اذا وقال الشافعي يقع ما نواه من الثلاث
او الثنتين لان طالق يدل على المصدر الا دلالة قائم بالموصوف ليصح به الوصف عليه الا على
مصدر قائم بالواصف وهنا وصف المرأة بالطالقية فيدل على طلاق قائم بها لا على طلاق قائم — وصف نع
بالزوج وهو معنى التطليق واما التطليق امر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق — رؤية نع
يتوقف شرعا على تطليق الزوج اياها فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيتقدر بقدر الضرورة — فيتقدر نع
فان قلت هذا انما يصح في انت طالق دون طلقتك فانه صريح في الدلالة على ثبوت التطليق من قبل
الزوج قلنا دلالته بحسب اللغة انما هي على مصدر ماض لا على مصدر حادث في الحال فكان ينبغي ان يكون
لغوا لعدم تحقق الطلاق في الزمان الماضي لان الشرع اثبت لتصحيح هذا الكلام مصدرا اي طلاقا
من قبل المتكلم في الحال فصار دلالته على المصدر اقتضاء لا لغة بخلاف قوله طلقي نفسك وبائن
بهذا م

حيث يصح نية الثلاث فيها اتفاقاً على اختلاف التخريج اما عند ش فلكونه عاماً بعموم المقتضى
واما عندنا فلان طلقي مختصر من افعلي فعل التطليق فيكون الطلاق ثابتاً لغة لا اقتضاء فيكون
بمنزلة الملفوظ فيصح حمله على الاقل وهو الواحد حقيقة وعلى الكل وهو الثلث مجازاً لانه الجنس
وان لم يكن عاماً لما عرفت من ان المصدر الثابت في ضمن الفعل ليس بعام قلت لم يجز نية
الثلث في المقتضى بهذا الاعتبار لا باعتبار العموم فظ لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس
بلفظ واما في قوله ان تزوجت فحنث يصح نية الثلاث لان البينونة على نوعين خفيفة وغليظة فاذا نوى الثلث
نوى ما يحتمله لفظ حققت **فصل** التنصيص على الشيء باسمه العلم والمراد به ما يدل على الذات
لا على الصفة سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على الخصوص عند البعض وهم ش والاشعرية
وبعض الحنابلة لانه لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة فيكون الحكم فيما عداه منفياً وعلى
ه مفهوم المخالفة وهو ان يكون حكم المسكوت عنه مخالفاً للمنطوق وله شرائط عند القائلين
به وهي ان لا يظهر اولوية المسكوت عنه من المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته
للمنطوق في الحكم فانه لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته لم يثبت الحكم في المسكوت
عنه بدلالة النص وان يرد في المنطوق ولا يخرج المنطوق مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم
اللاتي في حجوركم فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فهي لا يدل على نفي الحكم عما عداه
ولا يكون للكشف والمدح والذم ونحو ذلك ولا يكون المنطوق لسؤال حادثة كما اذا
سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء على السؤال ان في الابل السائمة
زكوة فوصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم وجوب الزكوة عند عدم السوم كقوله عم
الماء من الماء فهم الانصار عدم وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء ومعنى الاكسال
ان يجامع الرجل امرأته ولا ينزل المني وهم كانوا من اهل اللسان فلو لم يدل على الخصوص لما فهموا
ذلك وعندنا لا يدل عليه والا يلزم الكفر في قول محمد رسول الله وهو لانه يلزم منه ان غير محمد ليس
برسول الله تعالى فيبطل رسالة سائر الرسل وهي مستلزمة لصدقه وصدقه مستلزم لصحة نبوتهم لانه عم

بها فيكون الملازمة المذكورة ممنوعة سواء كان موصوفاً بالعدد نحو قوله عم خمس من الفواسق
يقتلن في الحرم فانه لا يدل على نفي الحكم عما عداها او لم يكن وفيه رد لقول ابي عبد الله البلخي
من اصحابنا فانه قال اذا كان المنصوص موصوفاً بالعدد يدل على حصره لان في اثبات الحكم في
غيره ابطالاً للعدد المنصوص وذا لا يجوز وجوابه ان الحكم في غير المنصوص انما يثبت بعلة النص
لا بالنص فلا يوجب ذلك ابطالاً للعدد المنصوص وعلى هذا زاد المشايخ الفقهاء والعفو
من القصاص والنذر على قوله عم ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين
العتاق والعفو نظير الطلاق لكونهما من الاسقاطات والنذر كاليمين فان قلت يستدل اهل السنة
على رؤية الله تعالى بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون اذ الكفار خصوا بالحجب فلا يكون
المؤمنون محجوبين وهذا عمل بمفهوم اللقب قلت التخصيص بالشيء لا يدل على نفي ما عداه
عندنا وحيث دل انما دل لامر خارج لا من قبل التخصيص فاستدلالهم بهذه الآية من حيث
كونهم محجوبين عقوبة لهم فيكون اهل الجنة بخلافه والا لا يكون الحجب في الكفار عقوبة لاستواء
الفريقين في الحجب كذا قاله العلامة النسفي ويمكن ان يقال قول العلماء التخصيص في الرواية يوجب
نفي الحكم عما عداه كما قال صاحب الهداية قوله في الكتاب جاز الوضوء من الآخر اشارة الى
انه يتنجس موضع الوقوع من حيث العقل حيث انه يعلم لو لم يكن للنفي لما كان للتخصيص فائدة فيها اي الكلام ص
اذا لم يتدارك فائدة اخرى بخلاف كلام الرسول عم فانه اوتي جوامع الكلم فلعله فائدة
لم ندركها لان النص لم يتناوله اي ما وراء المنصوص فكيف يوجب نفياً او اثباتاً اي لا يمكن
ان يثبت فيه الحكم بالنفي ولا بالاثبات واما الجواب عن قولهم لو لم يوجب ذلك لم يظهر للتخصيص فائدة
فنقول فائدته ان ينال المجتهد علة النص فيثبت الحكم في غيره لينال درجة الاجتهاد والا لانسد
عليهم اي من الانصار بحرف الاستغراق هذا جواب من كلام الخصم وهو استدلالهم على انحصار الحكم
في الماء بلام المعرفة المستغرقة للجنس عند عدم المعهود لا بدلالة التنصيص وقد ورد في بعض
الروايات انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر اتفاقاً وعندنا هو كذلك اي هذا الكلام

يوجب الاستنشاق والاستنثار على مع جميع الاغتسالات من المني جميعا يتعلق بعين الماء اي
في الغسل الذي يتعلق بالمني وقضاء الشهوة اذ يمكن القول بانحصار وجوب الغسل
في وجود الماء للاجماع المسلمين على وجوب الغسل على الحائض والنفساء فعلى هذا ينبغي ان
لا يجب الاغتسال بالاكسال ثبت الماء يثبت حكما او وطوء داخل حرة اقوى دلالة فيه الطهارة في
في صورة الاكسال الماء موجود تقديرا لان التقاء الختانين لما كان سببا لنزول الماء اقيم
دليلا عليه فاقيم مقامه والحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص اي مخصوص بوصف
خاص ببعض افراده بان يكون في نفسه عاما فقيد بوصف مخصوص ببعض الافراد او
تعلق بشرط كان دليلا على نفيه اي نفي الحكم عند عدم الوصف او الشرط عند ش فالمتعلق
عدم الحكم معلقا الى عدم الشرط وعندنا عدمه هو العدم الاصلي الذي قبل التعليق حتى
لم يجوز هذا تفريع لقول ش نكاح الامة عند طول الحرة ونكاح الامة الكتابية لفوات الشرط
والوصف المذكورين في النص وهو قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات
فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات يعني من لم يملك زيادة في المال تمكنه بها نكاح الحرة
فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فانه تعالى علق جواز نكاح الامة المؤمنة بعدم طول الحرة
وقيد الفتيات بالمؤمنات فيقتضي عدم جواز نكاح الامة المؤمنة عند وجود طول الحرة وعدم نكاح جواز
الامة الكتابية لفوات الوصف وحاصله اي حاصل ما قاله ش في ان اذ الحق الوصف بالشرط
في كونه موجبا لعدم الحكم عند عدمه لان الحكم يتوقف على الوصف كما يتوقف على الشرط
مثلا قوله انت طالق علة لوقوع الطلاق في الحال لولا قوله ان دخلت الدار فلما تعلق الحكم بالدخول
كان الدخول شرطا كذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة مثبت للحكم عند الدخول لولا قوله راكبة
فظهر اثر المنع للوصف كما ظهر للشرط واعتبر ش التعليق بالشرط عاملا في منع الحكم دون
السبب فان قوله ان دخلت الدار لا يؤثر في قوله انت طالق ولا يجعله معدوما بعد ما كان
موجودا وانما يؤثر في حكمه على معنى انه لولا التعليق لثبت حكمه في الحال كما الشرط ...

[illegible]

اثره في حكم البيع وهو الملك دون انعقاد السبب فاعتبره بالتعليق الحسي فان تعليق القنديل
لا يؤثر في نفسه الذي هو علة السقوط بالانعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط حتى
ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك هذا نتيجة ما قاله ش من ان التعليق عامل في منع
الحكم دون السبب مثاله لو قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق او قال لعبد
الغير ان اشتريتك فانت حر لا يقع الطلاق والعتاق عند التزوج والشراء لان قوله
انت طالق سبب وحكمه متأخر ولا بد للسبب من الملك في المحل واذا لم يوجد لغا كما
لو قال لاجنبية ان دخلت الدار فانت طالق وجوز ش هذا معطوف على قوله ابطل
التكفير بالمال في كفارة اليمين بان اعتق رقبة او اطعم عشرة مساكين او كساهم
قبل الحنث لان اليمين سبب الكفارة ولهذا يقال كفارة اليمين فيكون نفس وجوب
الكفارة ثابتا قبل الحنث لوجود سببه فيجوز اداؤها فقيد التكفير بالمال لان التكفير بالصوم
قبل الحنث لا يجوز عنده لان وجوب ادائه لا ينجبر نفس وجوبه فاذا تأخر وجوب الاداء
الى زمان وجود الشرط علم ان الوجوب منتف فلا يجوز الاداء قبل الوجوب بخلاف المالي
فاذا جاز ان ينفصل بالوجوب ولا يثبت وجوب ادائه كالثمن المؤجل ولهذا لا يجوز تعجيل
الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول فان قلت هذا ليس من التعليق بالشرط
في شيء قلنا اشار بهذا الى انه جاز بين السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة
التعليق وادوات الشرط اولا وجواب عن قياسه على خيار الشرط فان الشرط لم يجز
هناك على السبب بل دخل على الحكم لان البيع لكونه من الاثبات لا يحتمل التعليق بالخطر لانه
تعليق التمليك بالخطر قمار لانه لا يدرى ايكون او لا وكان القياس ان لا يجوز البيع بخيار
الشرط لكن جوزه الشرع بخلاف القياس نظرا لمن لا خبرة له في المعاملات فجعلنا الشرط
داخلا في الحكم دون السبب تقليلا للخطر لانه لو دخل على السبب لتعلق السبب والحكم
جميعا بخلاف الطلاق والعتاق فانهما من قبيل الاسقاطات يحتملان التعليق فجعلنا الشرط

واختلاف السبب ليكون التعليق كما قال ومن فيه على تعليق القدير بل ان التعليق لا يتحقق في
الموجود وانما يتعلق بشيء معدوم يتصور وجوده لان تعليق الشيء يكون لا بتداء وجوده
بل يكون نقلا من مكان الى مكان وفرقه بين المالي والبدني باطل فان الاداء جائز في
البدني والمالي جميعا وان تأخر وجوب الاداء كالمسافر اذا صام في شهر رمضان وفي
حقوق العباد الواجب للعبد مال لا فعل ولهذا لو ظفر بجنس حقه كان مستوفيا تم الاستيفاء و
ان لم يوجد الاداء فاما حقوق الله فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليس بعبادة و
انما العبادة اسم لفعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضاة الله وفي المالي
والبدني سواء كذا قاله شمس الائمة وعندنا المعلق بالشرط لا ينعقد سببا للايجاب
وهو انت طالق لا يوجد الا بركنه وهو ان يكون صادرا من الاهل فلا يثبت الا في محله
وهو الملك وههنا اي في تعليق الطلاق والعتاق بالملك الشرط حال بينه وبين المحل
لان الشرط تصرف من المتكلم يؤثر فيما هو باختيار المتكلم وهو التطليق دون وقوع
الطلاق لانه حكمي بعد التطليق ويجعل الشرط مانعا من وصول التطليق الى المحل فيبقى
في عرضة السبب وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا فان قلت لما لم يصل الى المحل كان
ينبغي ان يلغو قوله ان تزوجتك فانت طالق كما اذا قال لاجنبية انت طالق قلت لما كان
الشرط يرجو الوصول جعل كلاما صحيحا صالحا لان يكون سببا حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف
على وجوده لغا مثل انت طالق ان شاء الله ولنا قال ان يقول بفساد تعليق الطلاق والعتاق
بالملك بما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة
صداق فقال ان تزوجتها فهي طالق ثلثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل
النكاح ثم الحديث محمول لا يقبل التأويل فلا بد ان يتبين نسخه او عدم صحته اعلم ان ش
خالفنا في اربعة مواضع في ان الوصف عنده كالشرط وعندنا لا وفي ان عمل الشرط
عندنا في منع السبب وعنده في منع الحكم وفي ان عدم الحكم مبني على العدم الاصلي لا اثر

للعدم الشرط فيه عندنا وعنده عدم الشرط موجب لعدم الحكم وثمرة الخلاف تظهر في ان هذا
العدم لا يكون حكما شرعيا ولا يجوز تعديته بالقياس عندنا ويجوز عنده وفي ان السبب
ينعقد سببا عند الشرط عندنا وعلى هذا قيل المعلق بالشرط كالمنجز عند وجوده
وعنده ينعقد في الحال فان قلت اذا علق العاقل طلاق امرأته بالدخول ثم جن
فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لا يقع قلت انما لا يصح تنجيزه لعدم اعتبار
كلامه وههنا قلنا انه تنجيز يكون في كلام صحيح فيراعى وجود المحل عند وجود الشرط
والمطلق وهو ما لم يكن موصوفا بصفة على حدة كرقبة يحمل على المقيد وان كانا في حادثة
او في حادثتين كما يحمل قوله عليه السلام في خمس من الابل زكوة على قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة
زكوة عند ش لان المطلق ساكت كالمجمل والمقيد ناطق كالمفسر وكان المقيد اولى
اعلم انهما اما ان يردا في السبب والشرط او يردا في الحكم وح اما ان يتحد الحكم والحادثة
او يتعددا او يتحد الحكم ويتعدد الحادثة او بالعكس فهذه خمسة اقسام قسم منها يجب
الحمل بالاتفاق وهو ما اذا كانا في حكم واحد في حادثة واحدة وقسم لا يجب الحمل فيه
بالاتفاق وهو ما اذا كانا متعددين واما الثلثة الباقية فمختلف فيها ففي القسم الاول
وهو ورودهما في غير الحكم ذهب بعض اصحابنا الى الحمل وذهب اكثر اصحابنا الى
امتناعه وهو مختار المصنف وفي القسم الاخر وهو ما يتعدد الحكم دون الحادثة ذهب
بعض اصحاب ش الى الحمل فيه ايضا وفي ذلك اتفقت الحنفية على امتناع الحمل ودفع
على وجوبه فان قلت على ما ذكر من المذاهب يلزم ان يكون في كلام المصنف تسامح
لانه قال وان كانا في حادثتين وهو ليس على اطلاقه على ما ذكرت بل اذا لم يكن الحكم متحدا
قلت تمثيله بقوله مثل كفارة القتل فانها مقيدة بالايمان كقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة
وسائر الكفارات ككفارة الظهار واليمين فان الرقبة فيها غير مقيدة بالايمان قد
يشير الى اتحاد الحكم لان قيد الايمان هذا تعليل من قال بالحمل في الحادثتين بالقياس

زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي عند عدمه اي نفي الحكم عند عدم الوصف في المنصوص اي في كفارة القتل لما مر من اصله وفي نظيره من الكفارات لانها جنس واحد من حيث ان الكل تحرير رقبة تكفير مشروع للتغيير والزجر كما جعل تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء تقييدا في التيمم لانها نظيران في كونها طهارة والطعام في اليمين لم يثبت في الحج هذا اشارة الى سؤال يرد على شيء وهو ان الطعام لم لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على كفارة اليمين والكل جنس واحد فاجاب بقوله لان النفي ثابت بالعلم وهو شرط مساكين وهو اي التنصيص باسم العلم لا يوجب الا الوجود اي وجود الطعام عند وجود شرط مساكين ولا يوجب عدم الطعام عند عدمه لان التخصيص باسم العلم ليس بقيد حتى يلزم من انتفائه انتفاء الحكم ويكون وجوده يوجب الحكم ولا يعرض له العدم عند العدم واذا لم يثبت به العدم في محل المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محض حق الطعام باليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي شيء وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد وان كان في حادثة وهذا اشارة الى انه لا يحمل في حادثتين بالطريق الاولى لامكان العمل بهما اذا كانا في حادثتين لجواز ان يكون التوسعة مقصودة في حادثة والتضييق في اخرى وكذا اذا كانا في حادثة بعد ان يكونا حكمين لجواز ان يكون التخيير مقصودا في حكم والتسهيل في آخر الا ان يكونا في حكم واحد استثناء من قوله لا يحمل المطلق يعني يحمل المطلق على المقيد عندنا اذا كانا في حكم واحد وحادثة واحدة لان العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه فصيام ثلثة ايام وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات لان الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متضادين التتابع وعدمه فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه حملا على المقيد وقراءة ابن مسعود مشهورة حتى جاز الزيادة بها على الكتاب فان قلت كيف قال المص متضادين والمتضادان الامران الوجوديان المتعاقبان على موضع واحد

قلت

قلت اراد من المتضادين المتنافيين مجازا من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فان قلت كيف قيل انه قراءة ابن مسعود وهو شرط في القرآن التواتر قلت يحتمل ان كان قرآنا انساه الله على القلوب نسخا للتلاوة وابقاء لحكمه سوى قلب ابن مسعود وفي صدقة الفطر ورد النصان وهو قوله ادوا عن كل حر وعبد وقوله ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين في السبب ولا مزاحمة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء الواحد اسباب متعددة كالملك فانه يثبت بالبيع والهبة وغيرها فوجب الجمع بين النصين والعمل بكل منهما من غير حمل فان قلت اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق فما الفائدة في ايراده قلت الفائدة فيه ان يكون للمقيد دليلا على الاستحباب ولقائل ان يقول فعلى هذا ينبغي ان لا يحمل المطلق في صوم كفارة اليمين على المقيد بالتتابع لان العمل بهما ممكن وفائدة القيد اظهار كون التتابع مستحبا ولانا اي القيد بمعنى الشرط هذا جواب عن شيء يعني قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط غير مسلم على الاطلاق لان الصفة قد تكون علة وقد تكون اتفاقية فلا بد من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه بمعنى الشرط ولئن كان اي ولئن سلمنا ان القيد بمعنى الشرط فلا نسلم انه يوجب النفي اي يوجب عدم الحكم عند عدم الشرط لان محل النزاع الشرط النحوي وهو ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول للثاني لا الشرط العرفي وهو ما يتوقف عليه وجود الشيء سواء كان داخلا او خارجا ولا الشرط على اصطلاح المتكلمين وهو ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه ولا مؤثرا فظاهر ان الشرط النحوي لا يلزم ان يكون موقوفا عليه نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يقع الطلاق ولان [illegible] درجات الوصف ان يكون علة وهي اعلى من الشرط لان وجوب الحكم مضاف الى العلة دون الشرط ولا تاثير للعلة في عدم الحكم فكيف للشرط ولان العدم ليس بحكم شرعي لان الحكم الشرعي ما يكون ثبوته

[Left margin, beside the first lines:] [illegible] التواتر [illegible] انه [illegible] نسخ التلاوة [illegible] الحكم [illegible]

[Left margin, beside the middle lines:] [illegible]

[Left margin, beside line 13:] علامه

[Left margin, beside line 18:] الدار

بورود الشرع والعدم متحقق قبل الشرع فلا يكون حكما شرعيا فلا يمكن تعديته الى الفرع
فيبقى على عدم الحكم لعدم القيد على مورد النص في حق كفارة القتل ولئن كان اي ولئن سلم
انه يمكن تعديته فلا نسلم الاستدلال به فانما يصح الاستدلال به على جوازه ان لو صح المماثلة
بين الاصل والفرع وليس كذلك اي لا مماثلة بين المطلق والمقيد في السبب وفي الحكم اما الاول
فلان السبب في المقيس عليه هو القتل فان القتل اعظم الكبائر وليس كذلك اليمين والظهار واما ما قال
لانا ان القتل خطأ اعظم من الظهار واليمين فلذا الكفارة تجب بالقتل العمد واليمين الغموس
عندك والقتل اعظم منه ولما ثبت التفاوت بين القتل واليمين المعقودة وقال ابو يوسف لانا
ان القتل العمد اعظم من الغموس ولئن سلم فلا نسلم من لزوم التفاوت بين القتل خطأ و
اليمين المعقودة على قوله عم خمس من الكبائر وعد منها من غير فصل يدل على انه ليس باعظم
واما الثاني فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم اليمين
التخيير في الاشياء الثلثة مع النقل الى الصوم عند العجز وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم
والاطعام ومع وجود الفارق يبطل القياس واما الاسامة فهذا جواب عما يرد نقضا علينا
وهو انكم جعلتم قيد الاسامة نافيا لوجوب الزكوة في غير السائمة وحملتم المطلق وهو قوله عم
في خمس من الابل زكوة على المقيدة وهو قوله عم في خمس من الابل السائمة زكوة والعدالة
في قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم جعلتم نافيا للاطلاق قوله تع واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فلم يوجب النفي اي نفي الجواز بدون القيد لكن بالسنة المعروفة في ابطال
الزكوة من العوامل والحوامل وهو قوله عم ليس في العوامل والحوامل ولا في البقرة المثيرة
صدقة اي زكوة او وجب نسخ الاطلاق اي الاطلاق قوله عم في خمس من الابل شاة ولانه
بالتثبت اي بالتوقف في نبأ الفاسق اي خبره وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم
فاسق بنبأ فتبينوا اي فتوقفوا فيه اي اطلبوا بيان الامر وانكشاف الحقيقة فلا تعتمدوا
على قوله او وجب نسخ الاطلاق اي الاطلاق قوله تعالى فاستشهدوا شهيدين من رجالكم

فان قلت ان اراد من النسخ ما هو المصطلح فذلك يقتضي تاخر الناسخ وهو غير معلوم وان اراد غيره
فليس بمعهود قلت ان اراد انه غير معلوم لكم فمسلم وجهلكم لا يضرنا وان اراد انه غير معلوم لنا
فممنوع لان علماءنا ذكروا قاطبة في كتبهم انه منسوخ فدل ذلك انهم عرفوا تاخره او نقول
المراد من النسخ هنا غير المصطلح وهو ترجيح احد الدليلين على الآخر فان المطلق والمقيد
لما تعارضا رجح المقيد بالسنة المعروفة وقيل ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف
الواو يوجب القران في الحكم لان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لا يقال زيد منطلق
وكم الخليفة في غاية الطول فلا تجب الزكوة على الصبي لاقترانها بالصلوة في قوله تعالى اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة تحقيقا للمساواة في الحكم لان الواو للعطف وهو يوجب الاشتراك
وانه يقتضي التسوية واعتبروا اي قاسوا الجملة التامة بالجملة الناقصة نحو ان دخلت الدار
فانت طالق وزينب فانه يشارك المعطوف عليه في الخبر والحكم وقلنا ان عطف الجملة على
الجملة لا يوجب الشركة لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة لافتقارها اي الناقصة
الى ما تتم به وهو الخبر لا لنفس العطف قوله لانه تعليل لمقدر تقديره وكان ما قلنا بالجملة
الناقصة لان الشركة فيها باعتبار الافتقار فاذا تم المعطوف بنفسه لم تجب الشركة
الا فيما يفتقر اليه نحو قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبده حر وهذه جملة وان كانت
تامة ايضا لكنها ناقصة تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط
ولم يذكر شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث الغرض بخلاف قوله ان دخلت الدار فانت
طالق وزينب طالق طلقت زينب في الحال لانه كلام تام لا يحتاج الى الاشتراك في التعليق
اذ لو كان غرضه الشركة لاقتصر على قوله وزينب فاذا افرده بخبر دل ذلك على ان مراده التنجيز والعام
اذا خرج مخرج الجزاء يعني العام اذا نقل في النص مع سببه يكون جزاء السبب منقولا معه كما روي
ان ماعزا زنى فرجم ورسول الله عم سها فسجد او خرج الجواب كقوله من دعي الى الغداء
فقال ان تغديت فعبدي حر ولم يزد عليه اي على قدر الجواب اولم يستقل بنفسه اي

مطلب العام

لم يفد بدونه اذ هذا معطوف على مقدر تقديره الكلام او خرج العام مخرج الجواب وليستقل ذلك
الجواب بنفسه او لم يستقل كما اذا قال لآخر اليس لي عليك الف فقال بلى يختص العام بسببه
اتفاقا اما في الصورة الاولى فلان المتقدم سبب وهو يتعلق به ضرورة تعذر الابتداء بلا
موجب واما في الثانية فلان كلامه مبني على كلام الداعي فكانه قال ان تغديت الغداء الذي
دعوتني اليه فحقيقي به واما في الثالثة فلانه لما لم يفد ما لم يرتبط بما قبله صار كبعض
الكلام وان زاد المتكلم الكلام على قدر الجواب لا يختص بالسبب ويصير مبتدأ بكسر الدال
اي مبتدأ بكلام آخر غير متعلق بما قبله كما اذا قال في جواب الداعي الى الغداء ان تغديت
اليوم فعبدي حر فان العام لا يختص بالسبب بل يتناوله وغيره يحنث اذا تغدى في ذلك اليوم
في اي وقت كان يحنث ولو نوى به الجواب صدق ديانة لان في الزيادة يحتمل الجواب ولا
يصدق قضاء لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه حتى يلغى الزيادة وهو ذكر اليوم وفي العادة
كلامه فلا يلغى فان قلت في رعاية الزيادة الغاء دلالة الحال وهي كون الجواب مختص
بالسؤال وفي رعاية دلالة الحال الغاء الزيادة فلم رجحتم رعاية الزيادة قلت رعاية اللفظ
اولى من رعاية الدلالة لانه اقوى خلافا للبعض وهو مالك والشافعي وزفر فعندهم يختص
المدعو اليه كما اذا لم يزد لان الجواب ان جعل عاما لا يطابق السؤال قلنا لانم وقد زاد
حين سئل من التوضؤ بماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته اعلم ان اطلاق المص لفظ العام
على الاقسام الاربعة مشكل لان نحو رجل ليس بعام لكونه نكرة في سياق الاثبات وكذا
نحو بلى وما قيل انه عام من حيث الاسباب لان قوله نعم لو لم يتعلق بسببه لاحتمل انه جزم
لرده او فعل بغير حق وكذا قوله نعم وبلى يحتمل ان يكون جوابا لانواع الكلام فمردود
لان دلالته عليها بالاقتضاء ولا عموم له وفي لا يصح تخصيص بعض الاسباب والاشبه في
الجواب ان يقال انه من باب التغليب لان الاصل ان في العام والمطلق ما كان واحدا المطلق لفظ
العام تغليبا على ان المطلق عام عند البعض او المراد بالعام المعنى الذي يشملها وهو عدم التعيين

مجازا وقيل الكلام المذكور للمدح كقوله تعالى ان الابرار لفي نعيم او الذم كقوله تعالى والذين
يكنزون الذهب والفضة لا عموم له وان كان اللفظ عاما فلا يستدل به على وجوب
الزكوة في الحلي وقالوا القصد في ذلك المدح او الذم لا العموم وعندنا هذا فاسد لان اللفظ
دال على العموم وليست دلالته على المدح او الذم مانعة عن دلالته على العموم اذ لا تنافي
بينهما وقيل الجمع المضاف اي المنسوب الى جماعة حكمه حكم الجماعة في حق كل فرد و
هذا منقول عن زفر فانه زعم ان حقيقة الكلام هذا لان المضاف الى جماعة مضاف الى كل واحد
منهم كقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فان الصدقة تؤخذ من اموال كل واحد منهم اذا وجد
شرائطها وعندنا يقتضي مقابلة الآحاد بالآحاد كما قال الله تعالى جعلوا اصابعهم في آذانهم
والمراد ان كل واحد جعل منهم اصبعه في اذنه لا في آذان الجماعة حتى اذا قال لامرأتيه اذا
ولدتما ولدين فانتما طالقان فولدت كل واحدة منهما ولدا طلقتا ولا يشترط ولادة كل
واحدة منهما ولدين وعند زفر لا تطلقان حتى تلد كل منهما ولدين وقيل الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده واحدا كان او جميعه لان الامر بالشيء لطلب وجود ذلك الشيء ولا وجود
لذلك مع الاشتغال بضده فيكون الامر بالشيء نهيا عن الاضداد او لو وقع النكرة في موضع
النفي فصار كون الامر نهيا عن ضده من ضرورات حكم وجود المامور به والنهي عن الشيء
يكون امرا بضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون فان الامتناع عن الحركة لا يتأدى
بأتيانه نحو الاباء بناء
او اذا نح
الا باتيان السكون فيكون امرا به وان كان له اضداد لا يكون امرا بالاضداد لوقوع
النكرة في موضع الاثبات ويمكن ان يجعل امرا بواحد غير معين والامر قد يثبت في المجهول كما في
احد انواع الكفارات وقال بعض لا حكم له في ضده وعندنا الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده
والنهي عن الشيء يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة ذات تأكيد اي مؤكدة قريبة الى الواجب
لبيان المراد من الاقتضاء في الموضعين جعل غير المنطوق منطوقا لصحة المنطوق اذ لا
تصح للمنطوق عليه اذ يصح الامر بدون ادراك معنى النهي في الضد وكذا يصح النهي بدون

ادراج معنى الامر في الضد ولما كان الثبوت في الضد ضرورة لا مقصودا سمي اقتضاء لشبهه
بالاقتضاء المصطلح في نفس الثبوت ضرورة فيثبت ادنى درجات النهي وهو الكراهة اعترض
عليه صاحب الميزان بان ترك الصلوة حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب عليه فلا يكون الامر بالشيء
مقتضيا كراهة ضده اجاب عنه المص بقوله وفائدة هذا الاصل وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة
ضده ان التحريم الثابت في ضد المامور به اذا لم يكن مقصودا بالامر لا يعتبر الا من حيث تفويت
الفرض اي المامور به بسبب الاشتغال بالضد والتفويت حرام فاذا لم يفوته اي لم يفوت
الاشتغال بالضد المامور به كان الاشتغال بالضد مكروها ولا حرام كالامر بالقيام في
الركعة الثانية ليس بنهي عن القعود قصدا حتى اذا قعد ثم قام لم تفسد صلوته بنفس
القعود لانه لم يفت به المامور به وهو القيام لكنه يكره القعود لاستلزامه تاخير الواجب
فاذا فات القيام المامور به يكون القعود حراما فلم يرد ما اوجب الجصاص من يجب ان يكون القعود حراما
مطلقا سواء اتى بالقيام بعد القعود او لم يات فحينئذ فقول صاحب الميزان لان ترك الصلوة تفويت
للمامور به فيكون حراما واذا لم يفوته يكون مكروها والمعاقبة ههنا ليس باعتبار فعل
العبد الذي هو مكروه بل باعتبار ترك المامور به الذي هو حرام فان الشيء قد يكون مكروها
باعتبار ويعاقب عليه باعتبار آخر فانه اذا ضاق وقت فرض ما المكلف وعقد صلوة اخرى
ففعل هذه الصلوة مكروه والمصلي يعاقب على ترك الفرض لا على فعل هذه الصلوة اعلم
ان الامر اما مطلق عن الوقت او مقيد به وهو اما مضيق او موسع والمضيق يحرم ضده اتفاقا
كالصلوة في آخر الوقت والموسع لا يحرم ضده بالاتفاق كالصلوة في اول وقتها لكن
التحريم في المضيق ليس بمضاف الى الامر عند فخر الاسلام بل هو مضاف الى التفويت لان
الامر لما لم يكن موضوعا له لا يكون مقصودا به فلا يفيده بخلاف التفويت لانه كونه حراما
للشرع حرام فيصح اثبات التحريم به وبهذا تبين الفرق بين قول الجصاص ومختار فخر الاسلام
فانه يجعل التحريم مضافا الى التفويت فما لم يكن تفويتا لا يفيده وانما يقتضي الكراهة وهو

يجعله مضافا الى نفس الامر وهو لا يصلح لذلك واما الامر المطلق فلما كان على الفور عند الجصاص
جعل ضده منهيا لان الاشتغال بالضد يفوت المامور به لا محالة وعندنا لما كان على التراخي
لم يجعل كذلك قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط بقوله عم لا يلبس المحرم القباء ولا القميص
ولا السراويل الحديث كان من السنة لبس الازار والرداء لانه لما نهي عن لبس المخيط كان
مامورا بلبس غير المخيط فيثبت به سنية لبسهما لانهما ادنى ما يقع به الكفاية من لبس المخيط
فان قلت السنة لا تثبت الا بالنقل لا ببيان كون الشيء اولى قلت ليس المراد منه
كون الضد سنة ان يكون قولا او فعلا مرويا عن النبي عم بل المراد ان يفعل بلا ترك كالسنة
المؤكدة نظرا الى كونه ضد المنهي عنه ومحصلا للمطلوب ولهذا اي لان الامر بالشيء يوجب
كراهة ضده اذا لم يكن مفوتا لا تحريمه قال ابو يوسف ان من سجد على مكان نجس لا
تفسد صلوته لانه اي السجود على النجس غير مقصود بالنهي لان النهي عنه ثابت بالامر
بالسجود على مكان طاهر وهو قوله تعالى فاسجدوا والمراد منه السجود على مكان طاهر بالاجماع
وهذا معنى قوله وانما المامور به فعل السجود على مكان طاهر والسجود على مكان نجس لا يوجب
فوت المامور به فاذا اعاد على طاهر جاز عنده فيكون مكروها لا مفسدا وقالا السجود
على النجس بمنزلة الحامل له اي للنجس لانه اذا سجد على النجس صار كانه صفة لوجهه
فيكون بمنزلة الحامل والتطهير عن حمل النجاسة فرض دائم في جميع اجزاء الصلوة بدلالة
قوله تعالى وثيابك فطهر اي للصلوة فيصير ضده مفوتا للفرض كضد الصوم اي كما ان الكف
من قضاء الشهوة فرض في الصوم والصوم يفوت بالاكل في جزء من وقته وكذلك الكف فرض
من حمل النجاسة فيصير فائتا بالسجدة على مكان نجس فتفسد صلوته فصل المشروعات
على نوعين المشروع ما جعله الله شريعة لعباده اي طريقة سلكوها بدل
بدل البعض من الكل وما ترفع خبر مبتدأ محذوف وهو اسم لما هو اصل منها اي فان المشروع
المراد به ما يثبت ابتداء بلا تبع الى ... حالة بخلاف المتعلق بالعوارض هذا بيان للاصالة

لانه قيد ويدخل في التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات اعلم ان العزيمة
على نوعين في مذهب فخر الاسلام ومن تبعه النص ومن الاصوليين من لم يجعلها منحصرة فيهما
قالوا العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات والرخصة ما وسع على المكلف فعله
لعذر مع قيام السبب المحرم فخرج الندب والكراهة من العزيمة من غير دخولها في الرخصة
وهي اي العزيمة اربعة انواع وجه الحصر ان العزيمة لا يخلو من ان يكفر جاحده او لا والاول
هو الفرض والثاني لا يخلو من ان يعاقب بتركه او لا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من ان
يستحق تاركه الملامة او لا والاول هو السنة والثاني النفل فان قلت يخرج من هذا
الحصر الحرام والمكروه والمباح قلت الحرام داخل في الفرض او في الواجب لان الحرام ان ثبت
تركه بدليل قطعي فهو فرض كشرب الخمر او ظني فهو واجب كترك اللعب بالشطرنج والمكروه
داخل تحت السنة لان تركه سنة والمباح داخل في النفل فريضة وهي ما لا يحتمل
زيادة ولا نقصانا لكونها مكتوبة في اللوح المحفوظ على وجه لا يحتمل التغيير الى زيادة
ونقصان ثبت بدليل لا شبهة فيه اي دليل قطعي ما يعني بشيء والجملة صفة للادلة هذا
التعريف ليس بمانع لشموله بعض المباحات والنوافل الثابتين بدليل لا شبهة فيه
كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض واذا
حللتم فاصطادوا والمختار في تعريفها انه الحكم الذي ثبت بدليل قطعي استحق تاركه تركا
كليا بلا عذر العقاب كالايمان والاركان الاربعة وهي الصلوة والزكوة والصوم و
الحج وحكمه اي حكم الفرض اللزوم علما اي حصول العلم القطعي بثبوته وتصديقا بالقلب
اي يجب اعتقاد حقيته وهذا ليس بتكرير لقوله علما اذ لا يحصل التصديق بنفس العلم وعملا
بالبدن اي يجب عمله بالبدن حتى يكفر بسكون الكاف اي ينسب الى الكفر منكره اذا
رآه كافرا جاحده ويفسق تاركه بلا عذر احترز به عن الاكراه الا ان يكون تركا على وجه
الاستخفاف فيكفر لان الاستخفاف بالشرايع كفر وواجب وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة كصدقة

الفطر والاضحية وتعيين الفاتحة فان كلا منها ثبت بخبر الواحد وحكمه اللزوم عملا اي ايجابا
كالفرض لا علما على اليقين اي لا يجب اعتقاد لزومه قطعا حتى لا يكفر جاحده ويفسق
تاركه اذا استخف باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا واما متأولا فلا يفسق اذا ترك
بنحو ادى اجتهاده اليه بان قال هذا الخبر غريب وضعيف او مستنكر او مخالف للكتاب
لا يفسق تاركه لان التأويل من سيرة السلف ولكن لم يتعرض لما اذا تركه متهاونا بلا
استخفاف ولا تأويل بل ذكر في الكشف الصحيح انه يفسق تاركه لا استخفافا ولا متأولا لان
الدلالة القطعية دلت على وجوب العمل بخبر الواحد فان قلت الواجب كما يثبت بخبر الواحد
يثبت بالمشهور وبالكتاب المأول فما وجه تخصيصه بخبر الواحد قلت هذا الحكم على الغالب فان
عامة الواجبات تثبت به وجعل بين الفرض والواجب هنا وفيما فرق لان الفرض لغة هو التقدير سواء
كان مقطوعا او مظنونا جوابه معلوم مما ذكرنا وسنة وهي الطريقة المسلوكة في الدين
التي يطالب المكلف باقامتها من غير افتراض ولا وجوب احترز بقوله يطالب من النفل وبقوله
من غير افتراض ولا وجوب من الواجب والفرض اعترض الشارح بان هذه القيود اعتمادا على فهمها
بما ذكر في حكمها وهو قوله وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب الا ان
هذا الاستفادة منقطع يعني لكن من قوله وحكمها ان يطالب المرء يعني لكن لفظ السنة عند الاطلاق
لا يقع على سنة النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الصحابة لانهم اعلام في الدين وطريقتهم تكون طريقة مسلوكة
في الدين وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين وقال من سن سنة حسنة طريقة النبي
هو المتبع على الاطلاق فلفظ السنة عند الاطلاق لا يحمل الا على سنته وما ذكروا من اصحاب الا
بعرفنا الا انا لا ننكر جواز الاطلاق على غير التقييد وكذا مشايخنا لفظ السنة مطلقا تقع على طريقة الخلفاء
النوع وهي اي السنة نوعان سنة الهدى وهي التي اخذها لتكميل الدين وتاركها يستوجب
اساءة اي جزاء اساءة وهو اللوم والعتاب وتسمى جزاء الاساءة اساءة كقوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها كالجماعة والاذان والاقامة حتى قال محمد اذا اصر اهل المصر على ترك الاذان والاقامة

اخرو ابجا وان ابوا جا تلونا بالسلاح لان ترك ما هو من اعلام الدين استخفاف بالدين ورد له
اي النوع الثاني من السنن الزوائد وهي التي اخذها حسن وتاركها لا يستوجب اساءة
وكراهة كسنن النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده وتطويل الركوع والسجود ونحوهما وجعل
وهو ما يثاب المرء على فعله من غير ايجاب ولا يعاقب على تركه وبينهما كلام من وجهين احدهما انه كان
ينبغي ان يعرف النفل اولا ثم يذكر حكمه وثم نرى انه عرفه بحكمه وقد عرفه بعضهم بانه هو العبادة
المشروعة لنا لا علينا وبالقيد الاخير خرج السنة لانها طريقة النبي عم وسبيله الاحياء
فكانت حقا علينا فهو تنبيها على تركها ثم قال وحكمه انه يثاب على فعله ولا يلزم على تركه وثانيهما كان
ينبغي ان يقول ولا يعاقب بالذات او يقول ولا يلزم على الترك كما قال صاحب التقويم لانه لا يلزم
من نفي العقاب نفي اللوم ولا نفي العتاب والزائد على الركعتين للمسافر نفل لهذا اي لاجل انه
يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه فان قلت صوم المريض يصدق عليه حكم النفل ولو اداه يقع
فرضا قلت المراد من الترك الترك مطلقا وصوم المريض ليس كذلك لانه لو ادرك عدة من
ايام اخر ولم يقضه يعاقب عليه فلم يكن نفلا فان قلت الزيادة على الاربع اثنتين في الرواية في الصلوة
تقع فرضا مع ان حد النفل صادق عليها قلت كلام في انها قبل التحقق تقع فرضا بل هي نفل ولكنها تنقلب
فرضا بعد تحققها لدخولها تحت الامر وهو فاقرؤا ما تيسر كما تنقلب النافلة فرضا بعد الشروع
وقال ش لما شرع النفل على الوصف وهو عدم اللزوم اذ بقي كذلك فلا يلزم بالشروع
وحل له تركه لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع ولو اتمه صار مؤديا بالنفل لا مسقطا
للواجب وقلنا ان ما اداه وجب صيانته وحفظه من الابطال لان المؤدى صار حقا لله ولذا
لو مات كان مثابا عليه ولا سبيل اليه الا بحفظه الا بالزام الباقي فوجب الاتمام عليه ضرورة
صيانة حق الغير لان المؤدى لو نظر اليه يلزم الباقي ولو نظر الى غير المؤدى لا يلزم لانه
نفل كما قال ش فرجح المؤدى لانه موجود والباقي معدوم فان قلت ان كان المؤدى عبادة
فلا حاجة الى الزام الباقي وان لم يكن عبادة فلا وجه لكونه حقا لله وصيانته قلت

هذا فائدة جليلة لان الترك قبل الشروع فيه
لا يلزم منه خطر

انه عبادة بما تقدم ولكنه لا يلزم ترتب الشيء من مناقبه وانما الزام الباقي لكونه شرطا لبقائه
عبادة لا لكونه عبادة وقال الله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم وعدم ابطاله بالزام الباقي لان المؤدى
جعل من الصلوة على انه يعتبر مع غيره صلوة فيكون عبادة من هذا الوجه ولكن باعتبار انه
جزء ما لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الباقية وكل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده في
الاتحاد وجعل كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة ووجود الباقي شرطا لبقائه عبادة
فان قلت الامتناع عن اداء الباقي لا يكون ابطالا لان الابطال فيما مضى من الافعال محال لا
عرض فكما وجد انقضى فلا يتصور فيه التغيير بعد الانعدام ولكنه اذا امتنع عما عنه وصف
العبادة فلا يكون مضافا الى فعله كمن فرغ من الظهر لا يحل له ابطالها بل يحل له ان يجمعه
وبطلان الظهر يكون ضمنيا فلا يعتبر قلت الامتناع عنه ابطال لانه تمانى بما يفضي العبادة
فسد الاجزاء المنعقدة منه وابطال الظهر المؤداة غير منهي لانه ابطل ليؤدي احسن منه كهادم
المسجد ليبني احسن منه والاعمال المنعقدة اعطى لها حكم الجواهر ولهذا تبطلها الردة بالاجماع
وهو اي الشروع في النفل كالنذر في كونه موجبا للمضي فيه اذ جعل المؤدى بمنزلة المنذور حيث
ان كل واحد منهما صار حق الله اما المؤدى فلما ذكرنا واما المنذور فلانه صار حقه تعالى
تسمية لا فعلا وما وجب منه تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لان ما صار له فعلا صار موجودا
مسلما الى صاحب الحق وما صار له تسمية لم يوجد بعد الا انه بمنزلة الوعد ثم لما
وجب لصيانته اي لصيانة المنذور ابتداء الفعل الذي هو اقوى الامرين في الايجاب
فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل وهو الشروع فيه الذي هو اقوى الامرين في الصيرورة حقا له تعالى
بقاؤه اي بقاء الفعل الذي هو ادنى الامرين اولى لان الابقاء اسهل من الابتداء ومن
اشتراط الشهود في ابتداء النكاح دون بقائه ورخصة وهي اربعة انواع عرف ذلك بالاستقراء
او بحال اطلاق اسم الرخصة اما ان يكون بطريق الحقيقة او المجاز وكل واحد منهما اما ان
يكون له صفة الاولوية في اسم الرخصة او لا فانقسم على اربعة بالضرورة نوعان من الحقيقة

احدهما احق من الآخر بكونه احق افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه
حقيقة اقوى من الآخر كذا قال الشارح رح كاكي ولقائل ان يقول كون الشيء حقيقة بمعنى
لا يقبل التشكيك حتى يكون اقوى والاولى ان يجعل من حق لك ان تفعل كذا اي انت
خليق به فيه اطلاق اسم الرخصة على احدهما انسب من الآخر والتسمية توصف
بالمتانة واما كان انسب لان الرخصة بمقابلة العزيمة فمهما كانت العزيمة اقوى كانت الرخصة
اقوى ونوعان من المجاز احدهما اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فان قلت التقسيم
اما تقسيم الكل الى جزئياته او الكل الى اجزائه وظاهر ان هذا التقسيم ليس من القسم
الثاني ولا من القسم الاول ايضا لان شرط الكلي صدقه على جزئياته بالحقيقة والرخصة ليست
كذلك لانها صادقة على القسمين الاخيرين مجازا قلنا المقسم ما يطلق عليه اسم الرخصة
واما احق نوعي الحقيقة فما استبيح كالذي لا ينفك عن التحريم كلمة الكفر او الاثم بالقسم ولكن تجويزها في حرفها
والخبر حكمه لا يتغير فاتصف مجاز وحقيقة المراد بالاستباحة ان يعامل معاملة المباح في سقوط
المؤاخذة لا انه يصير مباحا مع قيام المحرم اي السبب المحرم احترز به عن مثل الصيام
في الظهار عند فقد الرقبة فانه استبيح لعذر وهو فقد الرقبة ولكن لا مع محرمه فيكون من الرخصة
من القسم الرابع وقيام حكمه وهو حرمة فلا يلزم من سقوط المؤاخذة ثبوت الاباحة فان
الكبيرة اذا عفيت عن مرتكبها لا تصير مباحة مع عدم المؤاخذة عليها ولما كانت حرمة مع
سببها قائمين في هذا القسم كان الرخصة اكمل كالمكره اي مثل من رخص مما اكره بما يجحف على
نفسه او على عضو منه على اجراء كلمة الكفر فانه رخص له الاجراء على اللسان وقلبه مطمئن بالايمان
لان حقه في نفسه يفوت عند الامتناع صورة ومعنى اما صورة فبتخريب البنية واما معنى فبزهوق
الروح وفي الاقدام عليها لا يفوت حق الله معنى لان الركن الاصلي وهو التصديق قائم
وافطاره في رمضان يعني اذا اكره الصائم على الافطار يباح له الافطار لانه اذا امتنع
فقتل يفوت حقه صورة ومعنى واذا اقدم على الفطر يفوت حقه صورة لا معنى لانه يقضيه الى بدل

وهو القضاء فكان له رخصة في الفطر لوجود حقيقة وا... حال الغير اي اذا اكره على اتلاف مال الغير
يرخص له ذلك لان حقه في نفسه وحق الغير لا يفوت معنى لانه يجبر بالضمان وترك
الخائف على نفسه الامر بالمعروف وترك عطف على المكره في قوله كالمكره وقوله الامر بالمعروف
للترك يعني اذا خاف السلف على نفسه رخص له ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لانه لو اقدم
يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك
باق وجنايته على الاحرام اي وكجناية المكره المحرم على الاحرام وتناول المضطر مال الغير اي
وكتناول الشخص المضطر بان اصابته مخمصة بحيث يرخص له تناول طعام الغير بالضمان لان في حقه
فائت صورة ومعنى اذا لم يتناوله وحق الغير فائت صورة ومعنى وحكمه اي حكم هذا النوع
من الرخصة ان الاخذ بالعزيمة اولى لبقاء المحرم والحرمة جميعا حتى لو صبر يعني لو تحمل ما اكره
به وامتنع عما هو الرخصة وقتل كان شهيدا اي مثابا بثواب الشهيد لكونه باذلا نفسه
لاقامة حق الله ذكر م في مسئلة اتلاف مال الغير لو ابى من اطاعة المكره وقتل كان ماجورا
انما استثنى لانه لم يجد فيه نفسا بل قال بالتخلص على الاكراه على الافطار وجنس
كالاكراه على الافطار لان الامتناع من الاكل فيهما لا يرجع الى اعزاز الدين ولقائل ان يقول
فيه احتراز من هتك حرمة من محارم الله فيكون فيه اعزاز الدين لا محالة فالحق ان الاستثناء في
لكونها ثابتة بالقياس لا لكونها ليست كالاكراه من كل وجه لان ذلك ليس بلازم في القياس كما لا يخفى
والثاني اي النوع الثاني من الرخصة ما استبيح مع قيام السبب اي السبب المحرم الموجب للحكم
لكن الحكم متراخ عنه اي عن السبب الى زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب قائم كانت
الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول كالمسافر
اي كالافطار للمسافر مع قيام السبب وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وحكمه وجوب اداء
الصوم متراخ الى ادراك عدة من ايام اخر وحكمه اي حكم هذا النوع ان الاخذ بالعزيمة اي الصوم
اولى لكمال السبب وهو شهود الشهر حتى كان الصوم في السفر افضل من الافطار عندنا خلافا للشافعي

هذا مما وقع فيه التوارد بين الشرح والمتن

عطف على الاجراء او على الاتلاف على المبين فالانسب ان يقدم على الترك تحرر

في هذا النوع ... [illegible]

وتوزّد في الرخصة هذا دليل ثانٍ لأولوية العزيمة اي في اليسر من حيث انه لم يتعين كونه
في الفطر فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة من وجه لان صوم المسافر وان كان عسرا لكونه في السفر
قطعة من النار ولكن فيه يسر من حيث انه يشركه بسائر الناس في الصوم فان البلية اذا عمت
طابت واذا تحقق المعارضة بينهما ترجح جانب اداء الصوم لكونه عزيمة ولكن خفي على بعض ... فكان
الاول اولى الا ان يضعفه الصوم استثناء من قوله الاخذ بالعزيمة اولى يعني الا ان يضعفه
الصوم فح الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لانه لو بذل نفسه لاقامة الصوم كان قاتلا نفسه
بغير تحصيل المقصود بالصوم وهو الارتياض تحصيله للمولى واما النوع الثالث من نوعي المجاز فما وضع عنا
اي ما سقط عنا ولم يشرع في حقنا من الاصر وهو الاثقال التي في شرائع من قبلنا كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة وعدم جواز صلوتهم في غير المسجد وعدم التطهر بغير الماء وحرمة الاكل للصائم
بعد النوم ومنع الطيبات عنهم بالذنوب وكون الزكوة ربع مالهم وكتابة ذنب الليل على الباب
بالصبح والاغلال وهي المواثيق اللازمة لزوم الغل كما روي ان بني اسرائيل اذا قاموا
يصلون لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف
السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه على العبادة فهذه الامور رفعت عن هذه الامة
تكرما لنبينا عم فتسمية ذلك اي ما حط عنا من الاصر والاغلال التي وجبت على من قبلنا رخصة مجاز
لان الاصل وهو العزيمة في تلك الاصر والاغلال لم يبق مشروعا اي لم يجب علينا وسقط عنا
تخفيفا بالنظر الى غيرنا والنوع الرابع من انواع الرخصة ما سقط عن العباد باخراج سببه
من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كونه اي مع كون ذلك الحكم مشروعا في الجملة اي في
بعض الاوقات فمن حيث انه سقط في محل الرخصة كان نظير القسم الثالث وكان مجازا اذ ليس ثمه
عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة ولكن جهة المجاز
غالبة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز
اقوى كقصر الصلوة في السفر هذا مثال وتفه غير مكتسب لان القصر في السفر ليس مما سقط من العباد

والميثاق العهد والجمع المواثيق

الرخص نحو

مع كونه مشروعا في الجملة فيقال المكاتب انه يقول كاتمام الصلوة في السفر لان الاتمام سقط عن
العباد لا القصر ويمكن ان يوجه كلامه بتقدير مضاف تقديره اسقاط لان تركه ما سقط الشرع
هو الشبيه بالرخصة المسمى به مجازا لانه هو المشبه له لانفسه ما سقط اعلم ان قصر الصلوة
في السفر رخصة اسقاط عندنا وقال ش رخصة حقيقية والعزيمة هي الاربع لقوله تعالى واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا ونفي الجناح لا ينافي الا الاباحة ولنا ما روي ان النبي عم قال هذه صدقة
تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته هذه اشارة الى الصلوة المقصورة والتصدق بما
لا يحتمل التمليك اسقاط محض فيتم بغير قبول ولهذا لو قال ولي القصاص لمن عليه القصاص تصدقت
به عليك سقط القصاص من غير قبول والجواب عنه ان نفي الجناح عنهم لتطييب نفوسهم لانهم كانوا في
مظنة ان يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر وسقوط حرمة الخمر والميتة في حق المضطر والمكره
بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة من الحظر فافاد
الاباحة لانه قال انه محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة الاضطرار كما قلت يشكل هذا بقوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان فانه استثناء من الحظر مع انه لا يفيد الاباحة قلت انه استثناء
من الغضب اذ التقدير من كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله الا من اكره فانتفاء
الغضب لا يدل على ثبوت الحل ولهذا لو صبر يكون شهيدا وقال بعض العلماء وهو رواية عن ابي
يوسف وش لا يسقط الحرمة ولكن لا يؤاخذ بها كما في الاكراه على الكفر متمسكين بقوله تعالى فمن
اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم دل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه
تعالى رفع المواخذة عليه وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا حلف لا ياكل حراما وشرب خمرا حالة
الاضطرار فعنده يحنث وعندنا لا يحنث والجواب عنهم ان اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة باعتبار
ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر الحاجة لان من
ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية قدر الحاجة وسقوط غسل الرجل في مدة المسح لان استتار
القدم بالخف يمنع سراية الحدث الى القدم واذا لم يحل الحدث اليه لا يجب الغسل

في حق المكره

والنية شرع للطلب ابتداء الا ان الواجب من فعل الرجل يتأدى به وانما شرط المكون عن الرجل في
وقت الطلب ولو كان الفعل يتأدى بالسبب لما اشترط ذلك فصل الامر والنهي وتقسيمهما
من الامر الموقت والمطلق وكونه واجبا موسعا او مضيقا وغير ذلك والنهي من الامور الشرعية
والحسية وكونه قبيحا لعينه او لغيره ونحو ذلك لطلب الاحكام المراد بها الامور المحكوم بها وهي
العبادات وغيرها لان الطلب لا يتعلق بنفس الحكم بل بالمحكوم به ويمكن ان يقال الحكم صار علما
للمحكوم به عرفا المشروعة واما اي للاحكام اسباب والمراد بها العلل الشرعية مجازا
لا الاسباب الحقيقية التي لا يضاف اليها وجود الاحكام تضاف اليها اي الاحكام الى الاسباب
من حدوث العالم بيان للاسباب والوقت وملك المال والايام شهر رمضان والراس
الذي يمونه ويلي عليه والبيت والارض النامية بالخارج تحقيقا او تقديرا والصلوة وتعلق
البقاء المقدور بالتعاطي الى هنا اشارة الى الاسباب بلا عاطف هذا شروع الى تفصيلها
الى قوله والمعاملات على طريقة اللف والنشر يعني سبب وجوب الايمان بالله حدوث العالم لانه يدل
على الصنعة وهي تدل على الصانع كما قال عمر رضه البعرة تدل على البعير وآثار المشي يدل على
المسير وهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي اما يدلان على الصانع العليم الخبير والصلوة هذا
متعلق بقوله والوقت يعني سبب وجوب الصلوة بالوقت اي بحقيقة الوقت ولهذا يضاف
الصلوة اليه ويقال صلوة الفجر ونحوها والزكوة يعني سبب وجوب الزكوة ملك المال وهو
النصاب المعين النامي الزائد على قدر الحاجة والصوم يعني سبب وجوب الصوم شهر رمضان بدليل
الاضافة اليه وتكرره بتكرره الا ان الله تعالى لما اوجبه من تخلية الصوم بقوله فالان باشروهن
وكلوا واشربوا بقي الايام محلا للصوم وصدقة الفطر اي سبب وجوبها على المسلم الراس
الذي يمونه اي يقوم بكفايته ويلي عليه واضافتها الى الفطر مجاز لانه شرط وحج يعني
سبب الحج البيت بدليل الاضافة اليه والعشر يعني سبب وجوب العشر الارض النامية
بالخارج تحقيقا اي الارض التي يخرج شيء من الزرع حقيقة حتى لا يجب اذا اصطلم الزرع آفة

اخذه واهلكه

منكم تأثر بهذه الآثار رفعته بعد قدرته من الاشجار فيه من وجد وجه مختار الذي هو اكبر الى ان يحضر ذرا تحرير

ولهذا يضاف اليها يقال عشر الارض ويتكرر الوجوب بتكرر النماء و
الخراج اي سبب وجوب الخراج الارض النامية بالنماء التقديري بالتمكن
من الزراعة وعدم زرعها والطهارة اي سبب وجوب الطهارة الصلوة
حتى يقال طهارة الصلوة غير انها لا تجب الا على المحدث والمعاملات اي سبب
مشروعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي سببها توقف بقاء العالم
المقدور بتقدير الله تعالى الى يوم القيمة على تعاطي الناس بعضهم لبعض الاشياء
التي يحتاجون اليها لان بقاء العالم ببقاء الانسان وبقاؤه يكون بالتناسل
بالازدواج وهو يحصل بالمال والمال بالمعاملات واسباب العقوبات والحدود
قيل هذا عطف بيان لان العقوبات هي الحدود ولكن الاولى ان يقال هو من قبيل
قوله تعالى تنزل الملائكة والروح لان العقوبات اعم من الحدود فان القصاص والجزية
وغيرهما عقوبات وليست بحدود والكفارات اي نسبت العقوبات والكفارات
اليه من قبيل بالعد بيان لما هو سبب القصاص وزنا اي سبب الرجم زنا المحصن
وسبب جلد المائة زنا غير المحصن وسرقة اي سبب قطع اليد السرقة وامر
دائر بين الحظر والاباحة اي يكون مباحا من وجه محظورا من وجه آخر يعني الكفارات
دائرة بين العبادة والعقوبة اما معنى العبادة فلانها تؤدى بالصوم ونحوه
بنيتها وتفويض ادائها الى من وجبت عليه واما معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء
بل وجبت جزاء على ارتكاب المحظور فوجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة
ليكون معنى الاباحة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة
الحظر كالقتل خطأ فانه من حيث الصورة رمي الى صيد وهو مباح وباعتبار ترك
التثبت هو محظور لانه اتلاف آدمي والافطار عمدا في رمضان فانه مباح من حيث
انه يلاقي ما هو مملوكه ومحظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا للكفارة

وانما يعرف السبب بنسبة الحكم اليه اي باضافة الحكم الى السبب وتعلقه به اي
تعلق الحكم بالسبب لان الاصل في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون اي الشيء
المضاف اليه سببا له اي للمضاف وحادثا به كما يقال كسب فلان لان الاضافة
للتمييز وهو يحصل باخص الاشياء بالحكم وهو سببه وانما يضاف الى الشرط
لان اتصال الحكم بالسبب اتصال ثبوت واتصاله بالشرط اتصال مجاورة فلا شك
ان اتصاله بالسبب يكون حقيقة واتصاله بالشرط يكون مجازا كصدقة الفطر و
حجة الاسلام سبب الاول الرأس وسبب الثاني البيت والفطر والاسلام
شرطان للوجوب هذا الذي ذكر من بيان الاسباب طريقة المتاخرين واما المتقدمون
من مشايخنا قالوا سبب وجوب العبادة نعم الله علينا شكرا لها فالايمان وجب
شكرا لنعمة الوجود والخلق وكمال العقل والصلوة وجبت شكرا لنعم الاعضاء
السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوة والزكوة وجبت شكرا
لنعمة المال والحج وجب شكرا لنعمة البيت **باب بيان اقسام السنة** لما فرغ عن بيان
اقسام الكتاب شرع في بيان اقسام السنة لانها تالية وهي تطلق على قول
الرسول عم وفعله وسكوته عند امر يعاينه وطريقة الصحابة والحديث والخبر
مختصان بالقول فلهذا قال اقسام السنة ولم يقل اقسام الحديث الاقسام التي
سبق ذكرها من الخاص والعام ونحوها الى قوله واما الثابتة باقتضاء النص
ثابتة بالسنة وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال اذا كانت الاقسام المذكورة موجودة في السنة فلا حاجة الى اعادة
ذكر السنة في باب على حدة فاجاب ان هذا الباب ليس لبيان تلك الاقسام
بل لبيان اقسام مختصة بالسنن وذلك اي ما يختص به السنن وهذا الباب لبيانه اربعة
اقسام عرف ذلك بالاستقراء الاول في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عم

وهو اي الاتصال اما ان يكون كاملا بلا شبهة كالمتواتر وهو الخبر الذي رواه
قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهو الشرط المتفق عليه
وكون عددهم غير محصى شرط عند قوم والجمهور على انه ليس بشرط فان اهل
الجامع لو اخبروا بواقعة يحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصيين ويدوم هذا الحد في
الاتصال في كل وقت وهذا الشرط ايضا متفق عليه وخالفه الجصاص لان
المشهور عنده من المتواتر فيكون آخره كاوله واوله كآخره واوسطه كطرفيه
يعني يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستويين في الكثرة وههنا شرط آخر
وهو ان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى دليل عقلي فان اهل العلم
لو اخبروا عن حدوث العالم لا يكون متواترا وشرط فخر الاسلام العدالة والا
يكون الكفر والفسق مظنة الكذب وعند العامة ليس بشرط لان اهل قسطنطينية
لو اخبروا بقتل ملكهم يحصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا اعلم ان اللمعي جعل التواتر
مما هو شرط المخبرين وهو تسامح ولعله انما رضي بذلك لان غرضه تمييزه وهذا
المقدار كاف في ذلك عرفه المحققون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه قوله
بنفسه يخرج خبر جماعة افاد العلم بالقرائن الزائدة من الخبر كشق الجيوب والتضجيج
في الخبر بموت والده فان قلت الحق العدول الى لفظ السنة انما كان ليشمل الافعال
فلا يصح اثبات الاقسام الاربعة فيها ويمكن ان يقال المراد من السنة في قوله
ما يختص به السنن الحديث بطريق ذكر الكل وارادة الجزء كنقل القرآن و
الصلوات الخمس وما قاله بعض الشراح لو قال كالقرآن لكان اولى لانه تمثيل
المتواتر والمتواتر هو القرآن لا نقله فضعيف لان اتصاف القرآن بالمتواتر بواسطة
تواتر نقله وانه يوجب علم اليقين كالعيان اي كما يوجبه الحس وقال قوم من
المعتزلة انه يوجب علم طمأنينة يعني علما يرجح جانب الصدق وتطمئن اليه القلوب

ولكن لا يبقى توهم الكذب وهذا القول بط لان الانبياء ومعجزاتهم لا تثبت الا بالتواتر
فيلزم ان لا يثبت العلم بنبوتهم وهذا كفر عظيم وربما قال فخر الدين الرازي في هذه
المسئلة اعتراضات واجوبة بعد قبحات ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود
مكة ومحمد عم اظهر من علمه بصحة تلك الاسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود
الدليل الظاهر غير جائز فتبين ان حصول العلم به ضروري والتشكيك في الفرد
بطل اعلم ان اضافة الشي الى مراده كما فعلوا مثل ذلك في العطف او يكون اصحا
فيه شبهة صورة اي من حيث الخارج لا من حيث الاعتقاد كالمشهور وهو
اي ذلك الخبر المشهور ما كان من الاحاد في الاصل اي في القرن الاول وهو قرن
الصحابة ثم انتشر حتى نقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم اي ذلك
القوم القرن الثاني ومن بعدهم يعني القرن الثالث والاعتبار والاشتهار يكون
في القرن الثاني والثالث لا القرون التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد اشتهرت
في هذه القرون ولا تسمى مشهورة وانه يوجب علم طمانينة وانه دون المتواتر
فوق الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب قال الجصاص وجماعة من اصحابنا
انه يفيد علم اليقين حتى يكفر جاحده عندهم لان الامة لما تلقته بالقبول مع عدالتهم
وتصلبهم في الدين كان كالمتواتر والصحيح انه يضلل جاحده ولا يكفر لان المتواتر
بخروج رواته عن العدد ابتداء وانتهاء صار بمنزلة المسموع من رسول الله عم
وتكذيب الرسول كفر بخلاف المشهور لان تكذيبه تخطئة جماعة العلماء وهي
ليست بكفر او يكون اتصاله فيه شبهة صورة ومعنى اما الصورة فلان اتصاله
بالرسول لم يثبت قطعا واما معنى فلان الامة ما تلقته بالقبول كخبر الواحد وهو
كل خبر يرويه الواحد او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه اي في خبر الواحد
بعد ان يكون دون المشهور والمتواتر وانما خص الواحد والاثنين بالذكر

مع ان ما بعده كان منبئا عنه رد القول من فرقة وقال لا يقبل خبر الاثنين وقالوا هو
لما روي ان النبي عم لم يعمل بخبر ذي اليدين وحده حتى سأل ابا بكر وعمر رض
فقالا مثل قول ذي اليدين فقبل واجيب بان خبر ذي اليدين خبر واحد فيما تعم
به البلوى كما مر وغيره من الصحابة كان اولى بالتذكر للنبي عم وظن النبي عم انه
غالط وخبر الواحد في مثل هذا لا يقبل وانه يوجب العمل دون علم اليقين بالكتاب
وهو قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم
اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اوجب على كل طائفة خرجت من فرقة الانذار وهو
الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم والثلاثة فرقة والطائفة منها اما واحد او اثنان
فهذا يوجب العمل بخبر الواحد او الاثنين واذا وجب هنا وجب مطلقا اذ لا قائل
بالفصل والسنة وهو ما روي ان النبي عم قبل خبر بريرة في الصدقة فقال لنا
هدية ولها صدقة وبعث عليا ومعاذا الى اليمن ودحية الكلبي الى قيصر
بكتاب يدعوه الى الاسلام ولو لم يكن خبر الواحد موجبا للعمل لما بعثهم فان قلت
هذا الذي رويت في تثبيت قبول اخبار الاحاد فكيف جعلته اصلا في الاحتجاج ج
به على خصمك قلت ظهر ما رويته في الامة وتلقوه بالقبول فجاز الاحتجاج به في
تثبيت قبول خبر الواحد والاجماع وهو ان الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها
منها ما احتج ابو بكر رض على الانصار بقوله عم الائمة من قريش فقبلوه من غير
انكار وعلى هذا جرت سنة التابعين واجمعوا على قبول خبر الواحد في امور
الدين مثل الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والمعقول وهو ان المتواتر لا يوجد
في كل حادثة فلو رد خبر الواحد لتعطلت الاحكام وقيل لا عمل الا عن علم وهو
مذهب اهل الحديث منهم احمد بن حنبل بالنص وهو قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به فلا يوجب خبر الواحد العمل لانه لا يوجب العلم

او يوجب العلم لانتفاء اللازم هذا تعليل لقوله لا علم الا عن علم يعني اذا انتفى الا
وهو العلم ينتفي الملزوم وهو العمل او لثبوت الملزوم هذا تعليل لقوله او يوجب
العلم يعني لا يثبت الملزوم وهو العمل باجماع الصحابة يثبت اللازم وهو العلم لامتناع
تحقق الملزوم بدون اللازم والجواب عن الآية لا نسلم ان المراد منها المنع عن اتباع
الظن مطلقاً بل المراد المنع عن اتباعه فيما هو المطلوب منه العلم اليقيني من اصول
الدين وفروعه والراوي ان عرف بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة جمع عبدل لان من العرب من يقول في عبد عبدل وفي زيد زيدل او جمع
عبد وضعاً لا لانه جمع عبدالله كذا في الاقليد وهم عبدالله بن مسعود وعبدالله بن
عباس وعبدالله بن عمر وزيد بن ثابت وابي بن كعب ومعاذ بن جبل وعائشة
وغيرهم ممن اشتهر بالفقه كان حديثه حجة يترك به القياس خلافا لمالك فانه قال
القياس مقدم على خبر الواحد لما روي ان ابن عباس رض لما سمع اباهريرة
يروي من حمل جنازة فليتوضأ قال أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة
ولنا ان الخبر يقين باصله لانه قول الرسول وانما الشبهة في طريقه وهو النقل
ولهذا لو ارتفعت الشبهة كان حجة قطعا والقياس محتمل باصله وفي وصفه اذ
كل وصف يحتمل ان يكون علة فكان الاخذ بالذي في اصله شبهة اولى وروي
ان عمر ترك رأيه في الجنين بحديث الغرة في الجنين قال صاحب القواطع ان
حكي عن مالك ان خبر الواحد اذا خالف القياس لا يقبل فهذا القول باطل قبيح
وانا اجل منزلته عن مثل هذا القول وليس يدري ثبوته منه وان عرف الراوي
بالعدالة دون الفقه اي يكون قليل الفقه كانس وابي هريرة رض وسلمان
وبلال وغيرهم ممن اشتهر بالصحبة مع رسول الله عم ولم يكن من اهل الاجتهاد
ان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك الحديث الا بالضرورة

يعني الا بان ينسد باب الرأي فيترك ويعمل بالقياس بيانه ان ضبط حديث
النبي عم عظيم الخطر وقد كان النقل بالمعنى مستفيضاً فيهم والناقل انما ينقل بقدر
فهمه من العبارة فاذا قصر فهمه لا يؤمن عليه ان يفوته بعض المراد فيدخله شبهة
زائدة يخلو القياس عنها فيحتاط في مثله ويترك الحديث لضرورة انسداد باب
الرأي لانه اذا انسد باب الرأي من كل وجه صار ناسخاً للكتاب وهو قوله
تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار فانه يقتضي وجوب العمل بالقياس والحديث
المشهور وهو حديث معاذ وغيره كما سيجيء ومعارضاً للاجماع فان الامة قد
اجمعت على حجيته كحديث المصراة وهو ما روى ابوهريرة رض قال لا تصروا الابل
والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها امسكها
وان سخطها ردها وصاعاً من تمر التصرية الجمع والمراد بها في الحديث جمع اللبن
في الضرع بالشد وترك الحلب مدة ليتخيل المشتري انها غزيرة اللبن فانه مخالف
للقياس من حيث ان الضمان فيما له مثل مقدر بالمثل وفيما لا مثل له مقدر
بالقيمة فايجاب التمر مكان اللبن ليس منهما ومن حيث ان المصراة كانت في ضمان
المشتري فوجب ان يكون النفع له ولا يرد عوضه ومن حيث انه قوم القليل
والكثير بقيمة واحدة اختلف الناس في حكم المصراة فذهب مالك والشافعي
الى انه يردها ويرد معها صاعاً ان كان اللبن هالكاً عملاً بهذا الحديث وذهب
ابن ابي ليلى وابو يوسف الى انه يرد قيمة اللبن وذهب ابو ح رح الى انه ليس
له ان يردها ولكن يرجع على البائع بارشها ويمسكها كذا في شرح السنن
اعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن ابان
واختاره القاضي ابو زيد وخرج عليه حديث المصراة وتابعه اكثر المتأخرين
واما عند الكرخي ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا للتقديم

بل خبر كل عدل مقدم على القياس اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
لان تغير الراوي بعدما ثبت عدالته موهوم والظاهر انه يروي كما سمع ولو تغير
انما تغير على وجه لا يتغير المعنى والى هذا مال اكثر العلماء فلا يعتبر ولهذا قبل عمر رض حديث
حمل بن مالك مع انه لم يكن فقيها في الجنين وقضى به وان كان مخالفا للقياس
لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية وان كان ميتا لا يجب فيه شيء واجابوا
عن حديث المصراة بانه انما لم يعملوا به لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونمنع ان ابا هريرة لم يكن فقيها لانه كان يفتي في زمن
الصحابة وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد فان قلت قد علم ترك خبر الفقيه
على مخالفة القياس مع ان راويه معتمد حجة وانه غير معروف بالفقه قلت
روى خبر الفقيه غيره مثل جابر وانس وغيرهما وعمل به كثير من الصحابة و
التابعين ولهذا قدم على القياس وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الحديث بان
لم يعرف الا بحديث او حديثين ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول الصحبة
مع رسول الله صلعم كوابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف
وشهدوا بصحته وعملوا به او اختلفوا فيه اي في قبول حديثه مع نقل الثقات
عنه كحديث معقل بن سنان فيما رواه ان ابن مسعود سئل عمن تزوج امرأة
ولم يسم لها مهرا حتى مات عنها فاجتهد شهرا فقال ارى لها مهر مثل نسائها
لا وكس ولا شطط فقام معقل بن سنان وقال اشهد ان رسول الله
قضى في بروع بنت واشق مثل قضائك فسر ابن مسعود سرورا لم ير مثله
قط لموافقة قضائه قضاء رسول الله صلعم ورده علي رض فقال ما نصنع بقول
اعرابي بوال على عقبيه وقال حسبها الميراث ولا مهر لمخالفة رأيه وهو ان
المعقود عليه عاد اليها سالما فلا يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل

الدخول

الدخول ولم يسم لها مهرا وجعل علي رض القياس اولى من رواية هذا المجهول
وعمل بهذا الحديث علماؤنا لان الاثبات من الفقهاء المشهورين كعلقمة ومسروق
والحسن ونافع رووا عنه فصار كالعدل لانا نعرف عدالته من نقل هؤلاء الاثبات الثقات
عنه وهو موافق للقياس لان مهر المثل لما كان واجبا بالعقد وجب ان يتأكد بالموت
كالمسمى او سكتوا عن الطعن بعدما بلغهم روايته لان سكوتهم بمنزلة
ما قبلوه فصار كالمعروف يعني صار حديثه كحديث المعروف وان لم يظهر من السلف
الا الرد بعدما ظهر حديثه صار مستنكرا لان اهل الحديث والفقه لم يعرفوا الحجة
فلا يقبل ولا يعمل به مثل حديث فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها طلقها ثلاثا
ولم يقض النبي عم لها بالنفقة والسكنى فرده عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا وسنة
نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت قال عيسى بن ابان اراد بقوله
كتاب ربنا وسنة نبينا القياس لانه ثابت بهما ولو كان المراد عين النص لتلي
النص وروي السنة وهو القياس على الحامل المبتوتة فان لها النفقة اتفاقا
وكذا الحامل المعتدة من طلاق رجعي لجامع الاحتباس والنفقة جزاء الاحتباس ولقائل
ان يقول انقطعت الزوجية في المبتوتة فلا يجب لها النفقة وليس كذلك المعتدة عن
طلاق رجعي فلا يصح القياس وذكر الطحاوي اراد بالكتاب قوله تعالى لا تخرجوهن من بيوتهن
ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله صلعم يقول لها النفقة والسكنى ورده عمر
كان بمحضر من الصحابة ولم ينكر ذلك احد فثبت ان هذا الحديث منكر عندهم وان لم يظهر
حديثه في السلف ولم يقابل برد ولا قبول يجوز العمل به اذا لم يخالف القياس ولم يجب
لان الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف فان قلت اذا وافق القياس
ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس فما فائدة جواز العمل به قلت فائدته جواز اضافة
الحكم اليه فلا يتمكن نافي القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث وانما جعل

الخبر حجة بشرائط في الراوي وهي اربعة العقل وهو نور في بدن الآدمي وقيل
في الرأس وقيل في القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدأ به اخبار والجار والمجرور
قائم مقام الفاعل وضميره راجع الى الطريق والجملة صفة طريق من حيث ينتهي
اليه ضميره راجع الى حيث وهو بمعنى المكان درك الحواس يعني ابتداء عمل القلب
بنور العقل من حيث ينتهي اليه درك الحواس وحق هذا قبل بداية المعقولات نهاية
المحسوسات فيبدي اي يظهر المطلوب للقلب فيدركه اي المطلوب القلب بتأمله
مثلا اذا نظر الانسان الى بناء رفيع يدرك بنور عقله ان له بانيا لا محالة ذا قدرة
وجوه وعلم من الاوصاف التي لا بد للبناء منه فان قلت التعريف غير جامع لانه قد يكون
القلب بعد بداية المعقولات كما اذا استدللنا من وجود العالم ان له صانعا عالما لما
فقد نطلب بعد ذلك ان علمه عين ذاته او غيره او لا هذا ولا ذاك قلت الطلب بعد
بداية المعقولات بمرتبة او بمراتب لا يمنع كون البداية من انتهاء الحس ثابتة
مستغنيا عن الحس فيه نظر لانه لا يصدق قوله من حيث ينتهي ابتداء المعقولات
والحق ان هذا انما يتأتى فيما له صورة محسوسة واما فيما ليس بمحسوس فانما ينبغي
طريق العلم به من حيث يوجد واما تعريفه على الاطلاق فانه مجال العقل فوقه
يدرك به الانسان حقائق الامور والشرط الكامل منه اي من العقل وهو عقل البالغ
ولما كان الكمال امرا خفيا اقيم السبب الظاهر وهو البلوغ من غير آفة مقام كمال العقل
تيسيرا للعباد دون القاصر منه وهو عقل الصبي والمعتوه والمجنون وانما شرط
كمال العقل لقبول الخبر لان الشرع لما لم يجعلهم اهلا في التصرف في اموال انفسهم لنقصان
عقلهم ففي امر الدين اولى هذا اذا كان السماع والرواية قبل البلوغ واما اذا كان
السماع قبل البلوغ والرواية بعده يقبل قول الصبي اذ لا خلل في تحمله لكونه مميزا
ولا في روايته لكونه عاقلا فان قلت العبد تقبل روايته وان لم تفوض امور اليه قلت

ذلك

ذلك لحق المولى لا لنقصان في العقل والضبط وهو في اللغة الاخذ بالجزم وفي اصطلاح
اهل الشرع ما ذكره المصنف وهو سماع الكلام كما يحق سماعه الكاف بمعنى المثل وما بمعنى
شيء وهو في محل نصب على انه مفعول مطلق والتقدير وهو سماع الكلام سماعا
مثل سماع شيء يجب ضبطه ورعايته ثم فهمه بمعناه الذي اريد به لغويا كان او شرعيا
كان يعلم ان حرمة القضاء في قوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان لشغل القلب لانه
اذا لم يفهم معناه لم يكن سماعا مطلقا بل سماع صوت والباء في بمعناه بمعنى مع ثم حفظه
ببذل المجهود له المجهود مصدر كالميسور بمعنى اليسر والمعنى ببذل قدرته ويجوز ان
يكون بمعنى المفعول على معنى ببذل المقدور من التبيين في الضبط والفهم في الكل مع
او المسموع ثم الثبات عليه اي على الحفظ بمحافظة حدوده اي احكامه بان يعمل بموجبه
بعد ذلك ومراقبته بمذاكرته والباء فيه بمعنى مع على اساءة الظن متعلق بمحذوف حال
اي مستمرا ثابتا على اساءة الظن بنفسه بان لا يعتمد على نفسه انه لا ينسى بل يعتقد
انه اذا تركه نسيه او الجزم سوء الظن بنفسه الى حين ادائه متعلق بقوله
ثم الثبات عليه روي ان ابن مسعود رضي كان اذا روى حديثا ... وجهه
... باعتبار سوء الظن بنفسه مع انه كان في اعلى درجات الزهد فان قلت اذا
كان الضبط شرطا في النقل فكيف صح نقل القرآن ممن لا يفهم معناه قلت نقل
القرآن لم يثبت في الاصل الا بائمة الهدى خير الورى وهم نقلوه بعد الضبط التام
ونظم القرآن معجز يتعلق به احكام مشروعة كالصلوة وغيرها فاعتبر في نقله نظمه
معناه يبنى عليه فاما السنة فان المعنى اصلها والنظم غير لازم فيها او بان القرآن
مأمون من التحريف لان الله تع وعد حفظه من طريق المبطلين بقوله انا نحن نزلنا
الذكر وانا له لحافظون فجاز النقل فيه ممن كان ضابطا له ظاهرا وان كان لا يعرف
معناه والعدالة وهي الاستقامة في السيرة والدين وضدها الفسق والمعتبر

هنا كماله اي كمال العدل وهو رجحان جهة الدين والعقل على طريق الهوى والشهوة
حتى اذا ارتكب كبيرة او اصر على صغيرة سقطت عدالته قيد بالاصرار لانه لو ارتكب
صغيرة ولم يصر عليها لا تبطل عدالته لان التحرز عن جميع الصغائر متعذر عادة
واشتراط التحرز عن جميعها سد لباب الرواية روى ابن عمر عن ابيه عن النبي عم انه
قال الكبائر تسع الاشراك بالله وقتل النفس المؤمنة وقذف المحصنة و
الفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في
الحرم اي الظلم في البيت الحرام روى ابو هريرة مع ذلك اكل الربوا وعن علي رض
اضاف الى ذلك السرقة وشرب الخمر دون القاصر وهو ما ثبت بظاهر الاسلام
واعتدال العقل بالبلوغ لانه محكوم على الاستقامة وبزجره عن غير ظاهر
وبهذه العدالة لا يصير الخبر حجة لان هذا الظاهر يعارضه ظ مثله وهو هوى النفس
فانه الاصل في حق الصبي وانه داع الى العمل بخلاف العقل والشرع فكان عدلا من
وجه دون وجه فتردد الصدق في خبره من غير رجحان فشرطنا كمال العدالة و
الاسلام انما شرط لان الكلام في باب الدين والكافر يسعى في هدمه فلا يقبل قوله
والاسلام نوعان اسلام ظاهر وهو ما يثبت بالنشوء بين المسلمين وبتبعية الا
على والديه من غير ان يوجد منه الاقرار وهذا النوع لا يكفي في صحة الرواية
والثاني ثابت بالبيان وهذا النوع مشروط وهو التصديق اختلف في ان
المعتبر في الايمان هو التصديق المنطقي الذي هو الاذعان او غيره وذهب صاحب
التنقيح الى الثاني وقال هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا لان الاذعان قد يقع
في قلب الكافر بالضرورة عند رؤية المعجزة مع انه لا يكون مؤمنا حتى ينسب الصدق
فيما اخبر به وقد قال تعالى في حق بعض الكفرة يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فيقول حصول
الاذعان لبعض الكفار ممنوع ولو سلم يكون كفره باعتبار جحوده باللسان وغير

تكب

سلم

ذلك

ذلك من امارات الانكار فانا اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق
الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان فان قلت فهل يكون التصديق من الكيفيات
دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلت باعتبار اشتماله على الاقرار
وعلى صرف القدرة في تحصيل تلك الكيفيات بترتيب المقدمات كما يصح الامر بالعلم واليقين
والاقرار به اي بالله كما هو واقع باسمائه المراد من الاسم ما يدل على الذات مع الصفة
كالرحمن والرحيم وصفاته من العلم والقدرة وسائر صفة الكمال وقبول احكامه
الاعتقاد بها وشرائعه وهي ما علم من الاحكام فيكون تعميما بعد التخصيص والشرط فيه
البيان اجمالا كما ذكرنا يعني الذي هو شرط في قبول روايته هو ان يقر بتبديد الاشياء
وتشبيهها على وجه الاجمال بان يقر بان الله تعالى واحد عالم قادر حي وفيه رد لما قال
بعض المشائخ من ان توصيف الله باسمائه على وجه الاجمال لا يكفي ما لم يكن عالما بحقيقة
ما يذكر لان لفظ الله غير معرفة المعنى بل لا بد من الوصف على التفصيل وهو ان يبين
حقيقة العلم والقدرة ونحوه قال في الجامع الكبير اذا بلغت المرأة فاستوصفت
الاسلام فلم تصف فانها تبين من زوجها وقد كنا حكمنا بصحة النكاح بظاهر اسلامها ثم
حكم بفساد النكاح حيث لم تحسن بان تصف وجعل ذلك ردة منها وقلنا هذا الاشتراط
يؤدي الى الحرج لان اكثر العوام لا يقدرون على توصيفها على التفصيل وقد اكتفى
النبي عم بذكر الاجمال حيث جاء اعرابي الى النبي عم فقال اني رأيت الهلال فقال له اتشهد
ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله قال نعم قال يا بلال اذن في الناس ان يصوموا
غدا وبين الايمان على الاجمال حين سأله جبريل عم قال منصور القاآني شارح المغني
قلت وفيه نظر لان اتفاق المتكلمين على ان ذكر الصفات مما لا يتعلق به ايمان وكفر وقوله
وباسمائه في ذلك الاتفاق وحديث الاعرابي ولهذا اي ولاجل ان الشرط المذكور شرط
في الراوي لا يقبل خبر الكافر والفاسق لعدم العدالة والصبي والمعتوه لعدم كمال العقل

هذا الاشتراط لانه يؤدي الى

مطلب شهادة الهلال

والذي اشتدت غفلته لعدم الضبط وانه داخل في القياس وقبل خبر الاعمى والمحدود في القذف
والمرأة والعبد لوجود الشرائط الاربعة ولكن لم تقبل شهادتهم لان الشهادة تتوقف
على معان اخر اما الاعمى فلان الشرط في الشهادة الاشارة والتمييز الى المشهود به
وذا لا يحصل بالعمى واما العبد والمرأة فلان الشرط في الشهادة الولاية الكاملة وبالرق
تنعدم الولاية وبالانوثة تنتقص واما المحدود في القذف فلان رد شهادته من تمام الحد
ثبت ذلك بالنص وفي ظاهر المذهب المحدود في القذف مقبول الشهادة بعد التوبة وكذا التائب
من الفسق والكذب تقبل روايته الا التائب من الكذب متعمدا في حديث رسول الله عم
فانه لا تقبل روايته ابدا كذا ذكر في كتاب معرفة انواع الحديث والثاني اي القسم الثاني
من الاقسام الاربعة المختصة بالسنن في الانقطاع وهو نوعان ظاهر وباطن اما الظاهر
فالمرسل من الاخبار وهو ان يترك الواسطة التي بينه وبين الرسول ويقول قال رسول
الله عم كذا وهو اي المرسل اربعة اقسام الاول انه ان كان من الصحابي يعني لو كان
المرسل صحابيا فمقبول بالاجماع لاجماعهم على عدالتهم فان قلت الصحابة في امر السماع
من النبي عم فمن اين يعلم انه مرسل قلت باخبارهم انهم لم يسمعوه من النبي عم وان
بينهم وبينه رجلا ومن القرن الثاني والثالث هذا هو القسم الثاني من الاقسام الاربعة
يعني ما ارسله القرن الثاني والثالث كذلك يعني حجة عندنا وعند مالك وقال الشافعي رحمه
لا يقبل الا اذا تأيد باية او سنة مشهورة او موافقة قياس صحيح او قول صحابي او
تلقته الامة او اشتهر في ارساله عدالة بشرط ان يكون شيوخها مختلفين او ثبت
اتصاله بوجه اخر محتجا بان الجهل بذات الراوي يستلزم الجهل بصفته والجهل بالصفة
وحدها مانع فكيف لا يكون الجهل بالذات والصفة مانعا ولنا الاجماع وهو ان الصحابة اتفقت
على قبول روايات ابن عباس وابن عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة
مع انهم لم يسمعوا الا حديثا من النبي عم قال الغزالي ما سمع ابن عباس الا اربعة احاديث

بلغ

ولم يرو من احد انكار او تفحص بانهم رووا بواسطة اولا فان قلت لا خلاف في مراسيل الصحابة والتابعين وقع فيه التواتر وجمعه
كلامنا الان فيها قلت لا فرق بين ارسال الصحابي والتابعي لان عدالتهم ثبتت بشهادة النبي عم
كما قلت لا نسلم الاجماع فان المسئلة اجتهادية لان الشافعي لم يقبل المرسل بعدهم والاجماع
في المسائل الاجتهادية قلت لا اجماع قطعي في المسائل الاجتهادية وهذا اجماع ظني والمراد
المنقول وهو انه كان الانسان في ارسال ممن لو اسنده الى غيره قبل اسناده فلا يظن به الكذب
على رسول الله عم اولى والراوي اذا عرفت عدالته سقط عن السامع النظر في عدالة من اخبر عنه
وانما عليه التقليد ولان العدل ما لم يستبن له الاسناد لا يرسل قال الحسن متى قلت قال النبي عم
من سبعين او اكثر والجهل بعين الراوي لا يكون جهلا بصفته مطلقا فان ارسال العدل من الائمة
دليل تعديله وارسال من دون هؤلاء اي ارسال العدل في كل عصر غير القرون الثلاثة الثالث
كذلك عند الكرخي يعني حجة لان علة القبول في القرون الثلاثة هي العدالة والضبط فمتى وجدتا
قبلنا روايته خلافا لابن ابان لان الزمان زمان الفسق وفشو الكذب ولا بد من البيان
والذي ارسل من وجه واسند من وجه مقبول عند العامة يعني الاكثر هذا هو القسم الرابع لان المرسل
ساكت عن حال الراوي والمسند ناطق والساكت لا يعارض الناطق مثل حديث لا نكاح الا بولي
رواه اسرائيل بن يونس مسندا او سعيد مرسلا وقال بعض لا يقبل لان سكوت الراوي عن ذكر
المروي عنه بمنزلة الجرح فيه والاسناد والاخر بمنزلة التعديل فيغلب الجرح واما الباطن فانه
الانقطاع لنقصان في الناقل لفوات بعض شرائطه من العدالة والاسلام والضبط والعقل
فهو على ما ذكر يعني لا يقبل خبره وان كان بالعرض على الاصول بان خالف الكتاب كقوله عم
لا صلاة الا بفاتحة الكتاب فانه خالف لعموم قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من القرآن او السنة
المعروفة اي المشهورة مثل ما روى ابن عباس ان رسول الله عم قضى بشاهد ويمين فانه
خالف الحديث المشهور وهو قوله عم البينة على المدعي واليمين على من انكر او الحادثة اي
خالف الحادثة بان ورد فيما اشتهر من الحوادث وعمت به البلوى كما روى ابو هريرة رض

انه عم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به
لان الشهرة اي شهرة الحادثة تقتضي شهرة ما به يثبت حكم الحادثة فاذا لم يشتهر النقل عنهم و
الاحتجاج به دل على انه منقطع او اعرض عنه الائمة من الصدر الاول اي الصحابة كما
ما يروى ان النبي عم قال ابتغوا في مال اليتامى خيرا كيلا ياكلها الصدقة فان الصحابة اختلفوا
في وجوب الزكوة في مال الصبي واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث فدل انه غير ثابت
او ماول بان المراد بالصدقة النفقة كما قال عم نفقة المرء على نفسه صدقة
كان مردودا منقطعا ايضا اي كالقسم الاول لان الانقطاع لنقصان في الناقل والثاني القسم
الثالث من الاقسام المختصة بالسنن في بيان محل الخبر الذي جعل الخبر فيه حجة الموصول
منه محل فان كان المحل من حقوق الله تع وهو ما يخلص حقا له تع من حيث انه وهو نوعان
الاول ما ليس بعقوبة كالصلاة ونحوها يكون خبر الواحد فيه حجة بلا شرط عدد لان
الصحابة عملوا باخبار الآحاد وعملوا بخبر عايشة رض في التقاء الختانين وشرط
بعضهم العدد استدلالا بان النبي عم لم يقبل خبر ذي اليدين حتى شهد له غيره قلنا لم
اعتباره لقيام التهمة لان الحادثة كانت في محفل عظيم ولم يعده من غيره كلام فلا فاكر
في العقوبات يعني ما هو عقوبة لا يجوز اثباته بخبر الواحد عنده هذا هو القسم الثاني من
حقوق الله قال ابو يوسف رحه في الامالي وهو مختار الجصاص يجوز لان جانب الصدق
ترجح في رواية العدل فيثبت به الحدود ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيه كما يثبت
الحدود بالبينة ولا يلتفت الى احتمال الكذب فيها وجه قول الكرخي ان خبر الواحد
في اتصاله بالرسول شبهة والحدود تندرئ بالشبهات واما اثباتها بالبينة فجوز بالنص على
القياس وهو قوله تع فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وان كان المحل من حقوق العباد وهو
القسم الثالث من اقسام محل الخبر ما فيه الزام محض كالبيوع والاشربة والاملاك
المرسلة يشترط فيه سائر شروط الاخبار من العقل والبلوغ والاسلام اذا كان المشهود عليه

مسلما وكونه غير محدود في القذف ولا يجوز بشهادة ن منفردة ولا بد فيها من لفظ الشهادة مع العدد
في موضع يطلع عليه الرجال بخلاف موضع لا يطلع عليه الرجال فان العدد والذكورة
ليس بشرط فيه كالبكارة وعيوب النساء ولفظ الشهادة والولاية اي الحرية وان
كان المحل لا الزام فيه اصلا هذا هو القسم الرابع وهو من حقوق العباد كالوكالات والمضاربات
والرسالات في الهدايا والاذن في التجارات يثبت باخبار الآحاد بشرط التمييز دون العدالة
يعني يشترط ان يكون المخبر مميزا صبيا كان او بالغا كافرا كان او مسلما عدلا اذا اخبر
صبي او كافر ان فلانا وكله في قبض دين او في طلب صدقة يجوز ان يشتغل بالتصرف بناء على خبره
لعموم الضرورة لان الانسان لا يجد العدل الحر البالغ في كل زمان او مكان ليبعثه
الى وكيله ولو شرط فيه سائر الشرائط لتعطلت المصالح ولان الخبر غير ملزم لان
الوكيل مختار في قبول الوكالة ولا الزام عليه في ذلك فاذا لم يوجد الالزام في هذا الخبر لم
يشترط الالزام من العدد والعدالة ولان النبي عم كان يقبل الهدية من البر والفاجر
وان كان فيه الزام من وجه هذا هو القسم الخامس وهو من حقوق العباد كعزل الوكيل
وحجر المأذون ففيه الزام من وجه لان الوكيل اذا انعزل تنتقض الشرى عليه ويلزمه العهدة
واذا حجر العبد يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد ومن وجه لا الزام فيه لانه
يشبه سائر المعاملات لان كلا من الموكل والمولى يتصرف في حقه بالعزل والحجر كما هو
متصرف في حقه بالتوكيل والاذن يشترط فيه احد شطري الشهادة من العدد والعدالة
عند ابي حنيفة رحه ثم شبهه بالالزام يوجب اشتراط العدد والعدالة وشبهه بالمعاملات يوجب
سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الآخر توفيرا على الشبهين حظهما وعندهما لا يشترط
بل يثبت الحجر والعزل بخبر كل مميز لان هذا من باب المعاملات كما في الاخبار التي لا يجب
ان لا يتوقف على شرائط الشهادة لان للناس في باب المعاملات ضرورة في توكيلا واحد
فلو شرطت العدالة لضاق الامر على الناس واما الاخبار التي في الشرائع وانما هم من المعاملات

فقد صح بها لان الضرورة قد تحققت في صحة هذا اذا كان المخبر فضوليا وان كان وكيلا او رسولا
من الموكل او المولى بان قال وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل او بالحجر او ارسلتك الى فلان
لتبلغ عني هذا الخبر لم يشترط العدالة اتفاقا لان عبارة الوكيل والرسول كعبارة الموكل
والمرسل والرابع اي القسم الرابع من الاقسام المختصة بالسنة في بيان نفس الخبر وهو اربعة اقسام
قسم يحيط العلم بصدقه اي صدق الخبر كخبر الرسول عم لانه ثبت بالدليل القاطع عصمتهم عن الكذب
وحكمه وجوب الاعتقاد به لقوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقسم يحيط العلم بكذبه كدعوى فرعون
الربوبية لقيام آيات الحدوث فيه وقسم يحتملهما على السواء كخبر الفاسق فان خبره يحتمل الصدق باعتبار
دينه وعقله ويحتمل الكذب باعتبار فسقه وحكمه التوقف فيه لاستواء الجانبين فيه وقد قال تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وقسم يترجح احد احتماليه على الآخر كخبر العدل المستجمع لشرائط
الرواية وهو المقصود هنا هذا النوع ولهذا النوع اطراف ثلاثة طرف السماع وذلك اما ان يكون
عزيمة اي اصلا وهو على اربعة اقسام قسمان منها في نهاية العزيمة وهو ما يكون من جنس السماع
بان تقرأ على المحدث من كتابه او حفظه وهو يسمع ثم تقول له اهو كما قرأت عليك فهو
يقول نعم او يقرأ المحدث عليك من كتابه او حفظه وانت تسمع قال فخر الاسلام قال ابو حنيفة رح
الوجهان سواء لكن الاول احوط لان الطالب اذا قرأ بنفسه كان اشد عناية في ضبط المتن
لانه عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره او يكتب المحدث اليك كتابا على رسم الكتب وهو
ان يكون مختوما بختم معروف يعني يكتب قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان
بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم يقول فيه اذا بلغك كتابي هذا وفهمته فحدث
عني بهذا الاسناد فهذا اي الكتاب من الغائب كالخطاب وكذلك الرسالة على هذا الوجه
اي الرسالة الى الغائب كالكتاب في جواز الرواية وذلك ان يقول المحدث للرسول بلغ عني
فلانا انه قد حدثني بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه
عني بهذا الاسناد فيكونان حجتين اذا ثبتا بالحجة اي بالبينة انه رسول فلان او كتاب فلان

الكتابة والرسالة

وقسمان

على ما عرف في كتاب التحقيق هذا اشارة الى القسمين الآخرين وهما من باب العزيمة ايضا و
لكن على سبيل الاختصار لما ثبت الرخصة وهي الكتاب والرسالة او يكون رخصة
هذا هو القسم الثاني من قسمي طرف السماع وهو الذي لا استماع فيه كالاجازة وهي ان
يقول المحدث لغيره قد اجزت لك ان تروي عني هذا الكتاب الذي حدثني به فلان
او جميع مسموعاتي كذلك ويسمى اسنادا والمناولة وهي ان يعطي الشيخ كتاب
سماعه بيده الى المستفيد ويقول هذا كتابي وسماعي عن شيخي فلان فقد اجزت لك
ان تروي عني هذا والمناولة تأكيد للاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر
والاجازة بدون المناولة معتبرة ولا تجوز الاجازة للمعدوم كقوله اجزت لفلان ولمن يولد له
فان كان المستجيز اي المجاز له عالما بما في الكتاب الذي اجازه بروايته تصح الاجازة
والا اي وان لم يكن المجاز له عالما بما في الكتاب فلا اي لا تصح الاجازة بالاتفاق ولو اجاز
المجاز بان يقول اجزت لك مجازاتي فالصحيح انه جائز والاحوط ان يقول المجاز له اخبرني
واجاز لي ولا يقول حدثني لانه مختص بالاستماع ولم يوجد وطرف الحفظ اي الطرف
الثاني من الاطراف الثلاثة المتعلقة بالخبر طرف الحفظ وهو نوعان والعزيمة فيه ان يحفظ
المسموع من وقت السماع الى وقت الاداء والرخصة ان يعتمد الكتاب فان نظر فيه
فتذكر ما كان مسموعا صار كأنه حفظه من وقت السماع الى وقت الاداء لان التذكر
بمنزلة الحفظ يكون حجة سواء كان خطه او خط غيره والا اي ان لم يذكره الخط شيئا فلا اي
لا يحل له الرواية عند ابي حنيفة رح لان الخط وضع للتذكير للقلب كالمرآة للعين فلا عبرة للمرآة
اذا لم ير الرائي وجهه فكذا لا عبرة للكتاب اذا لم يتذكر القلب به علما لان الخط يشبه
الخط وعندهما وان لم يتذكر يجوز له الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة كانوا
يعملون على كتب النبي عم من غير ان رادها رويا ذلك الكتاب وعند ابي يوسف يجوز
الاعتماد على الخط ان كان في يده او في يد امينه ولا يجوز ان كان في يد غيره لانه لا

يؤمن من التغيير وعند الشافعي رح يجوز النقل بخطه وان لم يكن الكتاب في يده لان التغيير غير متصور وما
ذهب اليه م رح رخصة تيسيرا للناس وطرف الاداء هذا هو الطرف الثالث والوجه
فيه ان يؤديه على الوجه الذي سمع بلفظه ومعناه والرخصة ان ينقله بمعناه بغير رد بلفظ
آخر يؤدي معنى الحديث قال بعض العلماء لا يجوز نقل الحديث بمعناه لانه ع م مخصوص بجوامع
الكلم سابق في الفصاحة وفي النقل بالمعنى لا يؤمن من الزيادة والنقصان وحجة العامة ما روي
ان الصحابة رض قالوا يا رسول الله انا نسمع منك الحديث ولا نقدر ان نؤديه كما سمعنا
قال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا واصبتم المعنى فلا بأس به وروي ان ابن مسعود
وانسا وغيرهما كانوا يقولون في الرواية قال ع م كذا او قريبا منه او نحوا منه ولم ينكر عليهم
منكر فكان اجماعا على الجواز فان كان الحديث محكما لا يحتمل غيره يجوز نقله بالمعنى لمن له بصر اي معرفة
في وجوه اللغة لانه اذا لم يشتبه معناه لا يتمكن فيه الزيادة والنقصان اذا نقل بعبارة
اخرى وان كان ظاهرا معلوما يحتمل غيره اي غير معناه بان كان عاما محتملا للخصوص او حقيقة يحتمل
المجاز فلا يجوز نقله بالمعنى الا للفقيه المجتهد لانه يقف على ما هو المراد فيتبع الامن عن الخلل معناه
وما كان من جوامع الكلم بان كان لفظه وجيزا وتحته معان كثيرة او المشكل او المشترك
او المجمل لا يجوز نقله بالمعنى للكل اي للمجتهد وغيره اما جوامع الكلم فلما انه ع م قال خصصت
بجوامع الكلم فلا يقدر احد بعده على ما كان مخصوصا به واما المشكل والمشترك فلان المراد
منها لا يعرف الا بتأويل وتأويل الراوي لا يكون حجة على غيره كالقياس واما المجمل فلانه
لا يوقف على معناه والمروي عنه هذا اشارة الى الطعن الذي يلحق الحديث وبيان ما يوجبه
من سقوط العمل بالحديث او لا يوجبه والطعن الذي يلحقه اما ان يكون من قبل الراوي
او من قبل غيره والذي يكون من قبل الراوي اذا انكر الرواية انكار جاحد بان قال كذبت
علي او ما رويت لك او انكار متوقف بان قال لا اذكر اني رويت لك هذا الحديث او لا
اعرفه ففي الوجه الاول يسقط العمل بالاتفاق لان كل واحد منهما مكذب للآخر فلا بد من كذب

واحد

واحد غير معين ولكن لا يسقط بذلك عدالتهما للتيقن في عدالتهما ووقوع الشك في زوالها
واما في الوجه الثاني فذهب الكرخي واحمد بن حنبل الى انه يسقط العمل به لان الحديث انما يكون
حجة باتصاله بالرسول وبانكار الراوي انقطع الاتصال وعند محمد رح [illegible] الى انه لا
العمل به او عمل بخلافه بعد الرواية كحديث عائشة رض ان النبي ع م قال ايما امرأة نكحت
بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم ان عائشة رض زوجت بنت اخيها عبد الرحمن بلا اذنه وكان هو وليها
خلافا بيقين اي لا يحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه يسقط العمل به لان خلافه ان كان جوابا
مخالفة للوقوف على نسخه او لكونه ليس بثابت وهو الظاهر من حاله فقد بطل الاحتجاج به وان كان
خلافه بانه خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقطت عدالته لانه
لم يكن عدلا فان كان العمل بخلافه قبل الرواية او لم يعرف تاريخه اي تاريخ انه عمل قبل الرواية
او بعدها لم يكن جرحا لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك بالحديث وكذلك ان لم يعرف
التاريخ لان الحديث حجة في الاصل ووقع الشك في سقوطه فيحمل على انه كان قبل الرواية
وتعيين الراوي بعض محتملاته بان كان اللفظ عاما فحمله على معنى خاص او مشتركا فحمله على احد
معنييه لا يمنع العمل به اي بظاهر الحديث لانه ليس بخلاف بيقين مثل حديث ابن عمر رض ان النبي ع م
قال المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وهو يحتمل التفرق بالابدان والتفرق بالاقوال فحمله ابن عمر رض
على التفرق بالابدان ولم يعمل بما دل عليه فيبقى مشتركا فعلى ما روي عن النبي ع م انه قال المتبايعان
بالخيار ما لم يتفرقا عن بيعهما والامتناع عن العمل به اي امتناع الراوي عن العمل بالحديث
مثل العمل بخلافه اي عمل الراوي بخلاف ما رواه فيخرج الحديث عن الحجة لان ترك العمل بالحديث
حرام مثاله حديث ابن عمر انه ع م كان يرفع يديه عند الركوع وعند رفع الرأس من الركوع
وقد صح عن مجاهد انه قال صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم اره يرفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح
فترك العمل به دليل على انتساخه وعمل الصحابي بخلافه يوجب الطعن اذا كان الحديث ظاهرا
لا يحتمل الخفاء عليهم مثل حديث عبادة بن الصامت رض قال البكر بالبكر جلد مائة وتغريب

عام تمسك به ش رحمه وجعل النفي الى موضع حرمة السفر من تمام الحد ولم يجعل علماؤنا رحمهم
الله عليهم به لان عمر رضي الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف ان لا ينفي احدا ابدا
فلو كان النفي حدا لما ترك فعرفنا ان ذلك بطريق السياسة وعلمنا ان الحديث لا يحتج عليهم
لانه اثاريه بحوض من الى الائمة ومبني على الشهرة ومثال الحديث الذي من جنس ما يحمل
خفاء حديث القهقهة في الصلاة رواه زيد بن خالد الجهني وروي ان ابا موسى الاشعري
لم يعمل بحديث القهقهة وذلك لا يوجب جرحا لانه من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء الى
موسى والطعن المبهم مثل ان يقول هذا الحديث منكر او مجروح او لو ليس من ائمة الحديث لا
يجرح في الراوي لان الجارح ربما يعتقد ما لا يصلح سببا للجرح جارحا بان رآه ارتكب صغيرة
من غير اصرار فلا يترك به العدالة الثابتة قال بعض العلماء الطعن المبهم يكون جرحا لان
التعديل المطلق مقبول فكذا الجرح المطلق قلنا اسباب التعديل غير منضبطة فلا يمكن
للتكليف بذكرها واسباب الجرح ليس كذلك الا اذا وقع مفسرا بما هو جرح متفق عليه فيقبل
لو كان مجتهدا فيه لا يقبل كالطعن بانه حديث مرسل وبشرب النبيذ ممن يعتقد اباحته
ممن اشتهر بالنصيحة دون التعصب قيد به لان الطاعن لو كان معروفا بالعداوة والتعصب
لا يقبل ايضا لان الطاعن المتعصب جارح حتى لا يقبل الطعن بالتدليس وهو في اللغة كتمان
عيب السلعة عن المشتري وفي اصطلاح اهل الحديث كتمان انقطاع في الحديث مثل ان يقول
حدثني فلان عن فلان ولا يقول قال حدثني فلان او قال اخبرني فلان ولم يقل من فلان في
الصحيح ان هذا ليس بجرح لانه يوهم شبهة الارسال وليس بجرح حقيقة شبهة اوله والتلبيس
وهو ان يذكر الراوي شيخه بالكنية حتى لا يعرف صيانة له عن الطعن الباطل فيه وفي هذه
الكنية يشركه غيره او يذكره بصفة لم يشتهر بها وذلك مثل ان يقول سفيان الثوري
حدثني ابو سعيد رض وهو كنية للحسن البصري والكلبي وقد يروي عنهما جميعا هذا الذي
سماه الشيخ تلبيسا نوع التدليس عند اهل الحديث ويسمى ذلك عندهم مدلس

الثبوت

الثبوت والنوع الاخر تدليس الاسناد وركض الدابة وهو حثها على العدو فهو لا يصلح جرحا
لان ذلك من اسباب الجهاد والمزاح لانه ماثور في الشرع لان النبي عم كان يمازح ولا يمزح
الا حقا وحداثة السن وهي الصغر عند التحمل لان كثيرا من الصحابة كانوا يروون ما حملوه
بشرط الاتيان عند التحمل في الصغر والعدالة عند الاداء بعد البلوغ وعدم الاعتياد بالرواية
وهذا لا يوجب جرحا لان المعتبر هو الاتقان وربما يكون اتقان من لم يعتد بالرواية اكثر
من الذي اعتاده كابي بكر فانه لم يكن معتادا بالرواية والاستكثار في مسائل الفقه كما ذكر بعض
المحدثين في حق ابي يوسف رحمه انه كان ما حافظا الا انه اشتغل بالفقه وهذا لا يصلح جرحا
لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فكيف يصلح جرحا **فصل** وقد يقع التعارض بين
الحجج فيما بيننا قيد به لان التعارض بينها حقيقة غير واقع لان ذلك من امارات العجز تعالى الله
عن ذلك لجهلنا بالناسخ والمنسوخ اذ لا بد ان يكون الناسخ متاخرا فاذا لم يعرف التاريخ
بين المتقدم والمتاخر يقع التعارض بينهما ظاهرا فلا بد من بيانه اي بيان التعارض فركن
المعارضة المراد بالركن ما تقوم به المعارضة وهو جزء من اجزائها تقابل الحجتين على السواء لان
التقابل لا يقع بين القوي والضعيف لا مزية لاحدهما تاكيد لقوله على السواء ويمكن ان يكون
تاسيسا اذا كان المراد عدم المزية في الوصف كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الذي
يرويه عدل غير فقيه فانهما متساويان بالذات لكن يترجح احدهما بقوة وصف في الحكمين متنافيا
لان التقابل بين الحجتين لا يتصور الا بتقابل حكمهما وشرطها اي شرط المعارضة اتحاد
المحل لانه لو اختلف جاز اجتماعهما كالنكاح فانه يوجب الحل في الزوجة وحرمة في امها
والوقت لجواز اجتماعهما في محل واحد في وقتين كحرمة الخمر بعد حلها مع تضاد الحكم من جهة
النفي والاثبات فان قلت ان كان المراد به ما ذكر في الركن فهو تكرار محض وان اراد غير
ذلك لم يتبين قلت اراد به ذلك لكن لم يذكر هناك ركنا بل ركن المعارضة هو تقابل الحجتين
على السواء وتضاد الحكمين شرطها وانما ذكره هناك بطريق التبع لان الحجة لا بد وان تكون

ذ بي

فيه قصور لا يخفى على ذي
علم ركن نحرره

ما يشتمل قد ذكرناك بالالتزام وههنا بالمطابقة ولا بد من اشتراط اتحاد النسبة ايضا لجواز
اجتماع الضدين في محل في وقت واحد بالنسبة الى شخصين كالحل في المنكوحة
بالنسبة الى الزوج والحرمة فيها بالنسبة الى غيره قال شمس الائمة ومن الشرط
ان يكون كل واحد موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ فيجري التعارض
بين الآيتين والسنتين دون القياسين وحكمها اي حكم المعارضة بين الآيتين المصير
الى السنة ان وجدت لانهما تساقطتا لامتناع العمل بهما لعدم الاولوية فيصار
الى ما بعدها من الحجة وهي السنة فان قلت هذا منقوض بما نقل لجواز المصير عند تعارض
الآيتين الى آية اخرى قلت كلام المصنف مبني على عدم جواز الترجيح بكثرة الادلة
فلا يتوجه عليه الاعتراض مثاله قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله واذا
قرئ القرآن فاستمعوا له والاول بعمومه يوجب القراءة على المقتدي والثاني
ينفي وجوبها اذ كلاهما ورد في الصلاة عند عامة اهل التفسير فيصار الى الحديث
وهو قوله عم من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وبين السنتين المصير الى اقوال
الصحابة عند من يوجب تقليد الصحابي او القياس يعني ان لم يوجد قول الصحابي
فالمصير الى القياس ولابهم صرحا من كلام فخر الاسلام وشمس الائمة ان ابتداءهما راو لا
بعد السنة اقوال الصحابي او القياس لانهما عطفا باو وهو لاحد المذكورين وكلام م
صاحب التقويم يصرح بان المصير الى اقوال الصحابي مقدم على القياس مثاله ما روي
ان النبي عم صلى صلاة الكسوف ركعتين بركوعين وسجودين وروت عائشة رضي الله عنها انه
صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فتعارضتا فيصار الى القياس
وهو الاعتبار بسائر الصلوات وفي الشرح الاكملي اذا تعارضت السنتان فعند ابي سعيد
البردعي يصار الى اقوال الصحابة مطلقا اي فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك وعند شي
الى القياس مطلقا وعند الكرخي انما يقدم قول الصحابي اذا ورد فيما لا يدرك بالقياس

وان ما لا يدرك به فهو مقدم على قول الصحابي وعند العجز عن المصير الى دليل آخر بان لم يوجد
او وجد ولم يصلح لهذا بان كان التعارض بين القياسين واقوال الصحابة ايضا ١٠٨
يجب تقرير الاصول اي العمل بالاصل كما في سؤر الحمار لما تعارض الدلائل فيه اما تعارض
الدلائل فكما روي عن جابر انه عم سئل انتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروي عن انس
انه عم نهى عن لحوم الحمر الاهلية وقال انها رجس وهذا يدل على نجاسة سؤرها واما تعارض
اقوال الصحابة فكما قال ابن عمر رض سؤر الحمار رجس وكان ابن عباس رض يقول الحمار
يعلف التبن فسؤره طاهر واما تعارض الاقيسة فيه فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة
الضرورة فيحكم بكونه طاهرا لان الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من
اللحم ليكون نجسا لوجود اصل الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر
الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب
ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة بجامع الطوف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهر
اكثر لدخولها المضايق لكنه لا يدخلها اي الحمار فوجب تقرير الاصول وهو ابقاء ما كان على
ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا يتنجس به اي بما كان طاهرا ولم يزل به الحدث للتعارض
اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا تزول
بالشك ووجب ضم التيمم اليه فان قلت لما وجب تقرير الاصول وقد عرف الماء
في طهوريته الزم ان يبقى كذلك قلت لو بقيت فيه صفة الطهورية لزال الحدث والنجاسة
به ولا يكون هذا تقرير الاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدار الآخر فاوجب
وقوع الشك في طهوريته ليكون عملا بالاصلين وسمي سؤر الحمار مشكلا لهذا اي
لتعارض الدليلين فان قلت لا نسلم التعارض اذ المحرم مرجح في الحرمة فكذا في سؤره ولا تعارض
مع امكان الترجيح فلا يثبت الشك قلت ترجيح المحرم في حرمة اللحم كان للاحتياط وفي
السؤر في جعله مشكوكا يجب استعماله وضم التيمم اليه طهورا جمعا ولو رجحنا نجاسته لوجب التيمم

لا يجزى ولزم ترك العمل بالاحتياط لاحتمال كون السؤر مطهرا دون التراب لا ان يعني به
الجهل يعني لا يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان الشك من احكام الشرع بل حكمه
معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة عنه وضم التيمم اليه واما اذا وقع التعارض
بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض ليجب العمل بالحال يعني لم يسقط القياسان بالتعارض
اذ ليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي
هو ليس بدليل بل يتحرى المجتهد بايهما شاء لان احد القياسين حق عند الله يقينا وكل واحد
حجة في حق العمل اصاب المجتهد او اخطأ بشهادة قلبه فان قلت لما كان كل واحد من القياسين
حجة وجب ان يختار ايهما شاء من غير شرط تحر كما في اجناس ما يتعلق به التكفير قلت كل
واحد حجة في حق العمل لكن لما التبس الحجة في اصابة الحق لان الحق عند الله واحد
يدل عليه وتقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه قال عم اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وعند من يعمل بايهما شاء ولهذا صار له في مسئلة قولان او اقوال
واما في الروايتان في التعارض ورد بيانها عن اصحابنا في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين فاحدهما
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لا تعرف الاخيرة منهما والتخلص من المعارضة على خمسة
اوجه بالمنع اما ان يكون من قبل الحجة بان لا يعتدل اي لا تستوي كقوله عم البينة
على المدعي واليمين على من انكر لا يعارضه حديث قضاء النبي عم بشاهد ويمين لانتفاء
المساواة لان الاول مشهور والثاني خبر الواحد او من قبل الحكم بان يكون احدهما
حكم الدنيا والاخر حكم العقبى فيكون الثابت باحدهما غير الثابت بالاخر ومبنى شرط
المعارضة اتحاد الحكم فاذا اختلف الحكم يمكن الجمع بينهما فلا تعارض كآيتي اليمين في سورة
البقرة والمائدة الاية التي في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم
بما كسبت قلوبكم فانها توجب المؤاخذة بكل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة
فيتحقق المؤاخذة في الغموس والاية التي في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو

في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان تقتضي ان لا تتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان
على نوعين منعقدة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيها والغموس ليست بمنعقدة فكانت
لغوا واللغو اسم للكلام لا فائدة فيه وليس في الغموس فائدة اليمين المشروعة
لانها شرعت لتحقيق البر ولا يتصور ذلك في الغموس فكانت لغوا فيتحقق المعارضة
بين الايتين بحسب الظاهر في حق الغموس فيتخلص عنها ببيان اختلاف الحكم بان يقال
المؤاخذة في اية البقرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد بها المؤاخذة
في الاخرة والمؤاخذة المنفية في المائدة هي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا او من قبل الحال
بان يحمل احدهما على حالة والاخر على حال كما في قوله تع حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد
القراءة بالتخفيف تقتضي حل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض
او اقلها والقراءة بالتشديد تقتضي ان لا يحل القربان قبل الاغتسال فيقع التعارض
لكنه يرتفع باختلاف الحالين بان يحمل القراءة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر المدة
لان الانقطاع بيقين والقراءة بالتشديد على اقل المدة لان الانقطاع لا يثبت فيه
بيقين فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال او ما يقوم مقامه من التيمم و
صلاة فان قلت قوله تع فاذا تطهرن في القراءتين يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال
في جميع الاحوال ولو كان يطهرن بالتخفيف ينبغي ان يقرأ في قراءة التخفيف فاذا طهرن قلت فالمراد
انه تأخير حق الزوج الى الاغتسال في الانقطاع على العشرة لا يجوز لما فيه من الفساد
فيحمل قوله تطهرن في قراءة التخفيف على طهرن لان تفعل يجيء بمعنى فعل من غير ان يراد
التكلف كتبين بمعنى بان او من قبل اختلاف الزمان صريحا كقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن
حملهن فانها نزلت بعد التي في سورة البقرة وهي قوله تع والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقد وقع التعارض
بينهما في حق الحامل المتوفى عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين اي باطولهما

العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا وقال ابن مسعود رضي
تعتبر بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى وفيها قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد التي في سورة البقرة فجعلها
بعد ما على رضي ولم ينكر عليه فعلم انه كان معروفا بينهم ان المتأخر ناسخ فيكون قوله في المتوفى
عنها زوجها اذا كانت حاملا بوضع الحمل ولا معنى للجمع او دلالة اي الخاص من الامور
التي يتخلص بها عن المعارضة اختلاف زمان الحكمين دلالة لا صريحا كالحاظر والمبيح اذا
اجتمعا نحو ما روي ان النبي عم نهى عن اكل الضب وروي انه عم رخص فيه فانا نعلم
انهما وجدا في زمانين فالحاظر جعل آخرا ناسخا للمبيح تقليلا للنسخ لان الاصل في
الاشياء الاباحة فلو جعلنا المبيح متأخرا يلزم تكرار النسخ لان الحاظر يكون ناسخا
للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للحاظر فيلزم التكرار ولو جعلنا الحاظر متأخرا
لا يلزم الا نسخ واحد فجعل الحاظر آخرا اولى وفيه بحث اذ الاباحة الاصلية
ليست حكما شرعيا فلا يكون رفعها نسخا اذ النسخ عبارة عن انتهاء حكم
شرعي الا اذا اريد بالنسخ تغيير الامر الاصلي فيتغير تغيرين فيتكرر النسخ بهذا
المعنى لا المعنى الحقيقي للنسخ وههنا ثلاث مذاهب الاول ان الاصل في الاشياء
الاباحة لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا والثاني ان الاصل فيها الحظر لانها ملك
لله تعالى والتصرف في ملك الغير لا يجوز الا باذنه والثالث التوقف لان العقل لا حظ له
في معرفة الاحكام فيتوقف فيها الى ان يرد الشرع بالاباحة او الحرمة وفخر الاسلام
اختار القول الاول لا على معنى ان الاشياء مخلوقة مباحة ثم بعث الانبياء بالحظر لان
البشر لم يتركوا سدى اي مهملا بلا شرع في زمان قال تعالى وان من امة الا خلا فيها
نذير وانما قلنا انها مباحة بناء على زمان الفترة الذي بين عيسى عم ومحمد عم فان الشرائع
كانت ظاهرة في ذلك الزمان لوقوع التحريفات في الانجيل والتوراة ولم يبق الاعتماد على

من

من الشرائع فظهرت الاباحة بمعنى عدم العقاب والمثبت وهو الذي يثبت امرا عارضا
اولى من النافي الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول عند الكرخي ولد سنة ستين
ومائتين ومات سنة اربعين وثلثمائة لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر
كما في الجرح والتعديل يترجح قول الجارح لانه يخبر عن حقيقة وعند عيسى بن ابان كان من
اصحاب الحديث ثم غلب عليه الرأي وتفقه على محمد بن الحسن وكان موته سنة احدى و
عشرين ومائتين يتعارضان لان ما يستند اليه صدق الراوي في المثبت من العدالة
موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح بوجه آخر والاصل فيه اي في ترجيح المثبت
او النافي لما اختلف عمل ائمتنا في تعارض المثبت والنافي ففي بعض الصور عملوا بالمثبت
وفي بعضها بالنافي احتيج الى ضابط يتفرع على ذلك اختلافهم كما اشار اليه المصنف بقوله
والاصل فيه ان النفي ان كان من جنس ما يعرف بدليله بان كان مبنيا على دليل بان
يكون له علامة ظاهرة او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا على دليل بل يكون
مبنيا على الاستصحاب فالاول مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي فيقع
التعارض والثاني لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يعارض ما عليه دليل وفي الثالث وجب
التفحص عن حال المخبر ان ثبت انه بنى على ظاهر الحال لم يقبل خبره لانه اعتمد على ما ليس بحجة وان ثبت
انه اخبر عن دليل المعرفة كان مثل الاثبات وهذا معنى قوله لكن عرف ان الراوي اعتمد دليل
المعرفة كان مثل الاثبات والحاصل ان النفي على اربعة اقسام الاول ما يكون من جنس ما يعرف بدليله
والثاني ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص انه بنى الاخبار على دليل دال عليه والثالث ما يكون من جنس ما لا يعرف بدليله
والرابع ما يكون محتملا وقد علم بالتفحص عن حال المخبر انه بنى الاخبار على ظاهر الحال فالقسم الاول والثاني
مثل الاثبات في القوة والى هذين القسمين اشار المصنف بقوله ان كان من جنس ما يعرف بدليله الخ
والقسم الثالث والرابع لا يكونان مثل الاثبات بل يكون الاثبات راجحا واليهما اشار بقوله
والا فلا يعني ان لم يكن مما يعرف بدليله ولا مما يعرف ان الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون

مثل الاثبات فالنفي في حديث بريرة لما قرر الاصل ذكر مسائل اجتمع فيها المثبت مع النافي وهي
ثلاث الاولى مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر يثبت لها
خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعي وهو ما روي انها اعتقت وزوجها
عبد فما لا يعرف الا بظاهر الحال وهو ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق فلم يعارض الاثبات وهو
اي الاثبات ما روي انها اعتقت وزوجها حر اخذا اعتبارا بالمثبت وفي حديث ميمونة يعني
الثانية مسئلة نكاح المحرم فانه يجوز عندنا خلافا للشافعي وهو ما روى ابن عباس ان النبي عم
تزوجها وهو محرم وهذا اثبات لانه مبقي على الامر الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فالخبر
بدليله وهو هيئة المحرم فعارض الاثبات وهو ما روى يزيد بن الاصم انه اي النبي عم تزوجها وهو
حلال اي خارج من احرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وجعل رواية ابن عباس
اولى من رواية يزيد بن الاصم لانه اي يزيد لا يعدله اي ابن عباس في الضبط والاتقان اتفقنا
علماؤنا في هذه المسئلة بان النفي هنا مما يعرف بدليله وهو هيئة المحرم فيعارض الاثبات ولما صار ترجيح
النفي لفقه الراوي وضبطه وطهارة الماء وحل الطعام مما يجنس ما يعرف بدليله كالنجاسة والحرمة
موضع التعارض فيه بين الخبرين فوجب العمل بالاصل هذه هي المسئلة الثالثة يعني اذا اخبر مخبر
بنجاسة الماء والآخر بطهارته او اخبر مخبر بحل الطعام والآخر بحرمته فالمخبر بالطهارة والحل نافي
لانه ينفي العارض ويبقي الامر الاصلي والمخبر بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا
عارضا والنفي هنا مما يحتمل ان يكون مبنيا على دليل بان اخذ الماء من نهر جار في اناء
طاهر ولم يغب عن ذلك الاناء فانه يكون عارفا بطهارته بدليل موجب ويحتمل ان يكون
مبنيا على ظاهر الحال فانه عرف انه اخبر بناء على ظاهر الحال لم يعارض قوله قول المثبت
فترجح المثبت لما عرف في الاصل المتقدم واذا علم انه اخبر بدليل عارض قوله قول ا المثبت
لكون كل واحد منهما مخبرا عن دليل فاذا تحقق التعارض بينهما يعمل بما هو الاصل
وهو الطهارة في الماء والحل في الطعام لان الاستصحاب وان لم يصلح ان يكون حجة يصلح ان يكون

١٥٧

١١١

مرجحا فرجح النافي به كذا قرره صاحب الكشف وكذا قول المص يدل على انه جعل الطهارة والحل
من جنس ما يعرف بدليله لا مما يحتمل وجعل المخبر النافي فيهما معارضا للمخبر المثبت مطلقا والظاهر هو
الاول والترجيح لا يقع بفضل العدد اي بكثرة عدد الرواة وبالذكورة والحرية اي بذكورة
الراوي وحريته عند العامة وقيل يقع الترجيح بكثرة الرواة لان قول الجماعة اقوى في الظن
من قول الواحد وللعامة ان كثرة الرواة لا تكون دليل القوة ما لم تخرج عن حيز الآحاد الا
ترى ان المناظرات جرت في وقت الصحابة رضي الى يومنا باخبار الآحاد ولم يرد استعمالهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا
بالترجيح بزيادة الضبط قال شمس الائمة السرخسي والذي يصح عندي ان هذا القول
من الترجيح بكثرة الرواة قول م وقد ذكر في السير الكبير اهل العلم ثلاث فرق اهل الشام
واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان على قول اخذت بذلك وتركت ما تفرد
به فريق واحد والصحيح قول العامة لان الحق يحتمل ان يكون مع القليل قال تعالى وما علمهم
الا قليل وقال الحماسي تعيرنا انا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل ولا يلزم علينا
المتواتر والمشهور لانا لا نرجحهما بكثرة العدد بل بدخولهما في حد العيان ولهذا لا يرجح
متواتر على آخر فان قلت قد ثبت الترجيح لما روي ان النبي عم توقف في خبر ذي اليدين
حتى اخبره ابو بكر وعمر رضي قلت الترجيح انما يكون بعد معارضة حجتين وما ذكرت ليس
سببا كذلك بل هو توقف في قبول خبر الواحد لتجويز الغلط عليه والتردد في صدقه لا
واذا كان في احد الخبرين زيادة لم تكن في الآخر فان كان الراوي واحدا يؤخذ بالمثبت
للزيادة كما في الخبر المروي في التحالف وهو ما روى ابن مسعود رضي انه قال اذا اختلف
المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا وفي رواية اخرى عنه لم يذكر قوله والسلعة
قائمة فاخذنا بالمثبت للزيادة وقلنا لا يجري التحالف الا عند قيام السلعة
وقد يكون حذف الزيادة من بعض الرواة لقلة ضبط فاما اذا اختلف الراوي يجعل

كالجزء منه ويعمل بهما لان النبي عم قالهما في وقتين فيجب العمل بهما بحسب الامكان كما هو مذهبنا
في ان المطلق لا يحمل على المقيد في حكمين ونظيره ما روي انه عم نهى عن بيع الطعام قبل القبض وفي
رواية اخرى عنه عم النهي عن بيع ما لم يقبض فانا نعمل بهما ولا نحمل المطلق على المقيد بالطعام
حتى لا يجوز بيع سائر العروض قبل القبض كما لا يجوز بيع الطعام قبل القبض **فصل** في البيان
وهذه الحجج اي جميع الحجج التي ذكرناها من الكتاب والسنة واقسامها تحتمل البيان اي الكشف عن المقصود
وهو اي البيان على خمسة اوجه بالاستقراء اما ان يكون بيان تقرير وهو تاكيد الكلام بما
يقطع احتمال المجاز مثل قوله تعالى ولا طائر يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل ان يستعمل في غير حقيقته بان
يطلق على البريد مجازا فيكون قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب حقيقته وقطعا لاحتمال المجاز او الخصوص
كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون فان اسم الجمع شامل لجميع الملائكة على احتمال البعض
وبقوله كلهم قرر معنى العموم او بيان تفسير وهو بيان ما فيه خفاء كبيان المجمل كقوله تعالى اقيموا
الصلاة فانه مجمل لحقه بيان بالسنة والمشترك وانما يصح موصولا ومفصولا وعند بعض
لا يصح بيان المجمل والمشترك الا موصولا احتجوا بان المقصود من الخطاب ايجاب العمل وهو المقصود
الاصلي وذا يكون بالفهم والفهم انما يحصل بالبيان ولو جوزنا تاخير البيان لادى الى تكليف
المحال احتج من جوزه مفصولا بان الخطاب بالمجمل قبل البيان يفيد الابتلاء باعتقاد
في الحال مع انتظار البيان للعمل به وليس فيه تكليف المحال لان العمل لا يجب قبل البيان
او بيان تغيير كالتعليق بالشرط والاستثناء نسميهما بيانا مجازا لان الاستثناء في
قوله لفلان علي الف الا مائة يبطل الكلام في حق المائة وكذلك الشرط يبطل كون الكلام
ايجابا وتغييره يعني الا ان في الاستثناء يبطل بعض الكلام وفي التعليق كله فالابطال
لا يكون بيانا حقيقة ولكنه بيان مجازا من حيث انه يتبين ان عليه تسعمائة لا الفا وانه تعليق
ولا يطلق في التعليق وانما يصح ذلك موصولا فقط باجماع الفقهاء وعن ابن عباس رضه انه يصح
مفصولا لما روي انه عم قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله واحتج الفقهاء بان النبي عم

قال

112

قال من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر الحديث يعني التكفير لتخليص الحالف ولو صح
الاستثناء منفصلا لقال فليستثن وليأت بالذي هو خير منها والحديث الذي يرويه غير
صحيح كذا ذكره الغزالي واختلف في خصوص العموم اي تخصيص العام الذي لم يخص منه شيء
فعندنا لا يصح متراخيا وعند الشافعي يجوز ذلك فقيدنا بقولنا لم يخص منه شيء لانه اذا خص منه شيء
بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ اتفاقا وهذا الاختلاف بناء على ان العموم قبل
الخصوص عندنا يوجب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع فكان تخصيص العام تغييرا من
القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل كالاستثناء والتعليق وعنده ليس بتغيير لانه
موجب ظني قبل التخصيص بل هو تقرير فيصح موصولا ومفصولا وبيانا بقوله في بني اسرائيل
هذا اشارة الى جواب عمن استدل على جواز تخصيص العام متراخيا بنصوص منها قوله تعالى
ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة والله تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة مطلقة لظهور
القتيل عندهم والمطلق عام عندهم ثم بينها لهم بعد سؤالهم معينة باوصاف كاملة التي نزل
من قبيل تقييد المطلق يعني ليس هذا من قبيل تخصيص العام لان النكرة في موضع الاثبات
تخص فلا يحتمل التخصيص فكان تقييد المطلق نسخا فلذلك صح متراخيا ومنها قوله تعالى
فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك اي ادخل في السفينة من كل جنس من الحيوان
ذكرا وانثى واثنين تاكيد لزوجين واهلك عطف على زوجين اي ادخل اهلك فقال
الاهل عام يتناول جميع بنيه ثم لحقه الخصوص متراخيا بقوله ليس من اهلك اجاب بقوله
والاهل لم يتناول الابن لان المراد به اهل دينه لا النسب فعلى هذا يكون الاهل مشتركا
لانه احتمل الاهل من حيث النسب والاهل من حيث الدين فبين الله تعالى ان المراد منه الاهل
من حيث المتابعة وان الابن الكافر ليس من اهله وتاخير البيان في المشترك جائز لانه خص
بقوله تعالى انه ليس من اهلك ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم الاية
هذا عام لحقه خصوص متراخ فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله عم فقال

وقصته انه كان فيهم شيخ موسر فقتله بنو اخيه وطرحوه على باب المدينة ثم جاؤوا يطالبون بديته فامرهم الله ان يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليحيى فيخبر بقاتله تفسير قاضي

روي انه كان شيخ صالح منهم كان له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعكها لابني حتى يكبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء جلدها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير تفسير قاضي

يا محمد أليس عيسى وعزير والملائكة قد عُبِدوا من دون الله أفتراهم يعذبون في النار فأنزل الله تعالى
إن الذين سبقت لهم منا الحسنى الآية أجاب عنه بقوله وقوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون
الله لم يتناول عيسى لأن ما مختص بما لا يعقل فلا يكون خصّا ولأن الآية خصّت بقوله تعالى إن الذين
سبقت لهم منا الحسنى وأما سؤال ابن الزبعرى كان جهلاً على لغته لأن ما لما لا يعقل فيمن يعقل ولذا
ردّ عليه أنه عم قال ما أجهلك بلغة قومك أما علمت أن ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل كذا في شرح
أصول ابن الحاجب والاستثناء يمنع التكلم بحكمه أي يمنع حكمه بقدر المستثنى أي يمنع الحكم في
المستثنى نظراً إلى الظاهر لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم بقدر المستثنى فيصير التكلم
به عبارة عما وراء المستثنى فيكون الاستثناء مانعاً للموجب والموجب جميعاً بقدر المستثنى
فينعدم الحكم في المستثنى لانعدام الدليل الموجب له مع صورة التكلم به فيجعل الاستثناء
تكلماً بالباقي بعده أي بعد المستثنى وعند ش يمنع الحكم بطريق المعارضة يعني الموجب لا المو
كما في التعليق وعندنا يمنع كليهما كما في التعليق فصار تقدير قول الرجل لفلان علي ألف إلا
مائة عندنا لفلان علي تسعمائة وأنه لم يتكلم بالألف في حق لزوم المائة إلا بالإيجاب فإنها ليست
علي فإن صدر الكلام يوجبه والاستثناء ينفيه فتعارضا فتساقطا بقدر المستثنى وفي شرح
المنار ثم فائدة الخلاف تظهر فيما إذا كان المستثنى خلاف الجنس كقوله لفلان علي ألف إلا ثوباً
فعندنا لا يصح الاستثناء لأنه لا يصلح بياناً وعنده يصح فينتقص من الألف قدر قيمة الثوب لأن
موجب الاستثناء نفي الحكم في المستثنى بالدليل المعارض والدليل المعارض يجب العمل به بحسب
الإمكان والإمكان هنا في أن يجعل موجبه نفي مقدار قيمة الثوب لا نفي عين الثوب وفيه نظر
لأن عمل الاستثناء بالمعارضة عند ش إنما هو في المتصل وهذا من قبيل المنقطع ولو قدر متصلاً
بالإدراج لا يمكن الإخراج ح فلا تظهر الثمرة في هذه المسئلة لإجماع أهل اللغة على أن
الاستثناء من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وهذا دليل على أن حكمه يعارض حكم المستثنى منه
ولأن قوله لا إله إلا الله للتوحيد أي وضع لإفادته ومعناه النفي والإثبات فلو كان تكلماً بالباقي

لكان نفياً لغيره أي نفياً لما سوى الله تعالى لأنه هو الباقي بعد الاستثناء لا إثباتاً له أي لله تعالى
لله تعالى فيصح من كونها كلمة التوحيد بالإجماع إذ معنى قولنا لا إله إلا الله أنه لا إله بطريق الحقيقة
ولنا قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً وسقوط الحكم بطريق المعارضة في الإيجاب
يكون ثابتاً في الألف إذ ثبت لا في الأخبار لأنه لو ثبت حكم الألف بكلمته ثم عارضه الاستثناء في
الخمسين لزم كونه نافياً لما أثبته أولاً فيلزم الكذب في أحد الأمرين تعالى الله عن ذلك
ولأن أهل اللغة قالوا الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا أي المستثنى كما
قالوا إنه من النفي إثبات ومن الإثبات نفي وإذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما لأنه هو الأصل
فنقول إنه تكلم بالباقي بوضعه أي بحقيقته وعبارته لأنه هو المقصود الذي سيق الكلام لأجله
وإثبات ونفي بإشارته لأنهما فُهِما من الصيغة من غير أن يكون سوق الكلام لأجلهما لأنهما غير
مذكورين في المستثنى قصداً لكن لما كان حكمه خلاف حكم المستثنى منه ثبت النفي والإثبات
ضرورة لأن حكمه يتوقف بالاستثناء كما يتوقف بالغاية فإذا لم يبق بعد الاستثناء ظهر
النفي لعدم علة الإثبات فيسمى نفياً مجازاً تحقيقه ذلك أن الاستثناء بمنزلة الغاية من المستثنى
منه لكون الاستثناء بياناً أنه ليس مراداً من الصدر كما أن الغاية بيان انتهاء المغيا عن إرادة
من المغيا فكما أن الاستثناء يدخل على النفي فينتهي بالوجود وعلى الإثبات فينتهي بالنفي فكذلك
الغاية ينتهي بها الحكم السابق إلى خلافه وهذا المجموع ثابت بحسب اللغة لكن لما كان المقصود
مقصوداً جعلناه عبارة والثاني لما لم يذكر مقصوداً بل يتم به المقصود جعلناه إشارة ولذا
اختير في كلمة التوحيد لا إله إلا الله ليكون إثبات الألوهية لله تعالى إشارة ونفيها قصداً
لأن المهم في كلمة التوحيد نفي الشرك مع الله تعالى لأن المشركين أشركوا معه غيره فيحتاج
إلى النفي قصداً وأما إثبات ذاته تعالى فمفروغ منه غير محتاج إلى إثباته بالقصد لأن كل عاقل
يعترف به قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله فيكفي في إثبات
ذلك الإشارة وهذا الحصر من قبيل قصر الأفراد وللقائل أن يقول الاستثناء نقص في خروج

حكم المستثنى من حكم المستثنى منه حتى لا يصح اثبات مثل حكمه معه بخلاف الغاية فانه ليس كذلك
حتى يصح سرت الى البصرة وجاوزته ولا يجوز ان يقال جاءني القوم الا زيدا فانه جاءني
عن شيء انما يكون بطريق المعارضة يستوي فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز
كبعضه ولم يستو البعض والكل في الاستثناء فان استثناء الكل باطل اتفاقا لا يقال انما
بطل استثناء الكل لانه رجوع بعد الاقرار لانا نقول لا يصح استثناء الكل فيما يصح الرجوع
فيه كالوصية فانه يصح الرجوع عنها ومع هذا لا يصح استثناء الكل ولو قال اوصيت بثلث
مالي الا ثلث مالي فالاستثناء باطل لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يكون الكلام عبارة
عنه ولقائل ان يقول انما لم يجز استثناء الكل لتأديه الى التناقض وهو غير معقول بخلاف
نسخ الكل فانه لا يؤدي اليه لاختلاف الزمان وهو اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان
متصل وهو الاصل اي الحقيقة ومنفصل وهو ما لا يصح اخراجه من الصدر اي صدر الكلام
بان لا يكون المستثنى من جنس الاول واطلاق لفظ الاستثناء عليه مجاز فجعل مبتدأ حكمه بخلاف
الحكم الاول قال الله تعالى افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم وآباؤكم الاقدمون فانهم عدو لي الا
العالمين اي لكن رب العالمين فاني اعبده واعظمه والاستثناء منقطع العدو يقع على الجمع
قال الزجاج يحتمل ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله فقال جميع ما عبدتم عدو لي الا رب
العالمين فاني لم ابرأ عن عبادته وانا بريء مما تعبدون من دونه فعلى هذا يكون الاستثناء
متصلا والاستثناء متى تعقب كلمات اي جملا معطوفة نسقا للكلمات او عطف بعضها على بعض
ينصرف الى الجميع اي جميع ما تقدم ذكره كقوله لزيد علي الف درهم ولبكر علي الف درهم
ولخالد علي الف درهم الا استحسانا كالشرط اي كما ان الشرط ينصرف الى جميع ما سبق حتى
يتعلق الكل به كما لو قال عبده حر وامرأته طالق وعليه حج ان دخلت هذه الدار عند الشافعي لانه
اصلا انه معارض مانع لحكم المتقدم كالشرط والجامع كون كل واحد منهما مانعا للحكم وعندنا
ينصرف الى ما يليه لان الاصل عدم الاستثناء لانه يخرج اصل الكلام من ان يكون عاملا في جميعه

واما وجب

واما وجب رجوع الاستثناء الى ما قبله لضرورة عدم استقلاله بنفسه فاندفعت
الضرورة بصرفه الى الاخيرة بخلاف الشرط لانه مبدل فلا يخرج به اصل الكلام من ان
يكون عاملا وانما يتبدل به الحكم لان مقتضى قوله انت حر نزول العتق في محله وبذكر ا لشرط
يتبدل ذلك لانه تبين انه ليس بعلة للحكم قبل الشرط وتعلق العطف يقتضي الاشتراك
فلهذا اثبتنا حكم التبديل بالشرط في جميع ما سبق ذكره او بيان ضرورة اي القسم
الرابع من اقسام البيان بيان الضرورة اي البيان الحاصل لاجل الضرورة وهو نوع
بيان يقع بما لم يوضع له اي للبيان اذ الموضوع للبيان هو النطق وهذا لم يقع البيان به بل
بالسكوت عنه فوقع البيان اذن بما لم يوضع للبيان وهو اي بيان الضرورة على اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان يكون في حكم المنطوق اي في حكم النطق هذا على تقدير ان يكون
البيان فعل المبين فانه حينئذ يكون هو النطق لا المنطوق وعلى هذا يكون المناسب ان يجعل البيان
الضروري في حكم ما هو بيان غير ضروري وهو النطق وان جعل البيان عبارة عن الامر الذي يحصل
به الاظهار كما قال به بعضهم يكون المنطوق بمعناه الحقيقي لا المصدر لانه حينئذ يكون البيان هو الكلام
الدال على المقصود لا فعل المتكلم وهو تكلمه به وعلى هذا يصح جعل البيان الضروري الذي
ليس بمنطوق في حكم البيان الذي هو منطوق كقوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر
الكلام اوجب الشركة المطلقة من جهة ان الميراث اضيف اليهما من غير بيان نصيب كل
له منهما ثم تخصيص الام بالثلث صار بيانا لكون الاب يستحق الباقي ضرورة او يثبت بدلالة
حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير فذلك
يدل على حقيته ذلك الامر لقوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وكذا
سكوت الصحابة وذلك مشروط بشرطين القدرة على الانكار وكون الفاعل مسلما
مثاله لانه لو كان غير مسلم كان السكوت عند مضي اليهود الى الكنيسة لا يكون بيانا لشرعيته
مارد اذا ابقت امة واتت بعض القبائل فتزوجها رجل بناء على انها حرة فولدت اولادا ثم جاء

[illegible]

مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي فقضى بها لمولاها وقضى علي آلاء ان يغرم الاولاد وكان ذلك
بمحضر من الصحابة فسكتوا عن ضمان منافعها ومنفعة ولدها المغرور وفي ذلك محل الاجماع على ان
المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد او يثبت ضرورة دفع الغرور عن الناس كسكوت المولى حين
راى عبده يبيع ويشتري فانه يجعل اذنا له في التجارة عندنا دفعا للغرور عمن يعامل العبيد
وقال الشافعي رضي لا يكون اذنا لان سكوته يحتمل ان يكون للرضا بتصرفه وان يكون لفرط
الغيظ والمحتمل لا يكون حجة او يثبت اي القسم الرابع من بيان الضرورة ما ثبت ضرورة
طول الكلام كقوله له علي مائة ودرهم جعل العطف بيانا بان المائة من جنس المعطوف وعند
الشافعي يلزمه المعطوف والقول قوله في بيان المائة لانها مبهمة والعطف لم يوضع للتفسير لغة
او من شرط صحة العطف المغايرة ولنا ان قوله ودرهم جعل بيانا عادة فان الناس
اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في العدد اذا كان المعطوف عليه مفسرا بنفسه
كما اعتادوا حذف التفسير عن المعطوف عليه في قولهم مائة وعشرة دراهم يريدون
ان الكل دراهم طلبا للايجاز عند طول الكلام فيما يكثر استعماله وذلك عند كثرة الوجوب
لكثرة اسبابه وهذا فيما يثبت في الذمة في المعاملات كالمكيل والموزون بخلاف قوله له علي
مائة وثوب فان الثوب لا يثبت في الذمة الا نادرا فلا يكثر وجوبها فلا يتحقق الضرورة
ولم يجعل الثوب بيانا للمائة او بتبديل هذا عطف على جر كان في قوله وهو اما ان يكون بيان
تقرير هذا هو القسم الخامس وهو النسخ اي التبديل هو الفسخ في اللغة قال الله تعالى
واذا بدلنا آية مكان آية واهل التفسير فسروا التبديل بالنسخ فسمي النسخ تبديلا ومعناه
ان يزول الشيء فيخلفه غيره ومعناه الشرعي ما عرفه المص وهو بيان لمدة الحكم المطلق
اي بيان انتهاء الحكم الشرعي احترز بقوله المطلق عن حكم مقيد بتابيد او توقيت فانه لا يجري فيه النسخ
الذي كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا الا انه اطلقه اي لم يبين فيه ثبت
الحكم المنسوخ فصار ظاهره ان الحكم المنسوخ البقاء في حق البشر فكان النسخ بيانا

في حقنا ورفعا بالنسبة الى علم الاستزاد بيانا محضا في حق صاحب الشرع الحاصل ان النسخ
في جانب في حق الله تعالى بيان محض لانتهاء الحكم الاول وليس فيه معنى التبديل لانه كان معلوما
عند الله انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى بيانا لمدة الا رفعا
لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وحقيقة البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال لانه خلاف
معلومه وفي حق البشر تبديل لانه زال ما كان ظاهره الثبوت وخلفه شيء آخر وهذا نظير مثال
القتل الاثر بيان انتهاء اجل المقتول عند الله لان المقتول ميت باقتضاء اجله عند اهل السنة
والجماعة اذ لا اجل له سواه وفي حق العباد تبديل وتغيير وقطع للحياة المظنونة استمرارها
لولا القتل فلهذا يترتب عليه القصاص وسائر الاحكام لانها امر نيط بادارة الاحكام على الظواهر
وهو جائز عندنا بالنقل وهو ان نكاح الاخوات كان مشروعا في شريعة آدم عم ثم انتسخ ذلك
بغيره من الشرائع فان قلت يحتمل ان يكون هذا الحكم مخصوصا بذلك القوم او موقتا بحيوتهم
فتحريم ذلك في شريعة من بعده لا يكون نسخا قلت ثبت بالتواتر امر آدم ولم ينقل تخصيص
ولا توقيت فوجب اجراؤه على الاطلاق وما ذكرت من الاحتمال غير ناش عن دليل فلا يعتبر
خلافا لليهود وبعض الروافض متمسكين بان الامر يدل على حسن المامور به والنهي يدل على قبح
ضده وذلك يوجب الجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك وجوابه ان الفعل قد يكون مصلحة
في وقت دون وقت كشرب الادوية فلا يلزم الجهل فلا خفاء ان هذا الجواب انما يستقيم
على قول من يقول ان النسخ قبل التمكن من الفعل لا يجوز ولا يستقيم على مذهب المص لانه يجوز
النسخ قبل التمكن منه فيلزم اجتماع الحسن والقبح في وقت واحد على مذهبه ومحله حكم يحتمل الوجود
والعدم اي كونه مشروعا وان لا يكون في نفسه قيد به لانه لو لم يحتمل كونه مشروعا كالكفر او
ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله لا يجري فيه النسخ لم يلتحق به ما ينافي النسخ من توقيت
كان يقال حرمت كذا سنة او تابيد ثبت نصا كقوله تعالى خالدين فيها ابدا لا يقال هذا خبر
وهو ليس بمحل النسخ لان مقصودنا ابراد النص للتابيد او دلالة كان الشرائع التي قبض عليها
النبي عم

رسول الله عم فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ لانه خاتم النبيين ولا نسخ الا ب
نبي ولا نبي بعده قال الجمهور لا نسخ في الاخبار لانه يلزم منه البداء والجهل بعواقب الامور
وللقائل ان يقول لفظ التأبيد قد يراد به المبالغة في العرف لا الدوام كما يقال لازم
الغريم ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع ويتبين
بورود النسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام على انه منقوض بالنصوص الدالة على
خلود الفريق في النار الى هنا كلام شارح المغني منصور القاآني ويمكن ان يجاب عنه
بان حقيقة التأبيد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض منها مجاز
لا مساغ له بدون القرينة وقال بعض النسخ يجوز في الاخبار التي تكون في المستقبل
كقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما
وجوابه ان قوله ان لا تجوع فيها من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ وللقائل
ان يقول تقييد المطلق نسخ عندنا فلا يتم الجواب اعلم ان هذا الخلاف اذا كان الخبر في غير احكام
الشرع اما لو كان فيها فهو كالامر والنهي يجري فيه النسخ كقوله تعالى والذين يتوفون
منكم الى قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ بقوله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن وشرطه اي شرط جواز النسخ التمكن من عقد القلب عندنا
دون التمكن من الفعل والمراد به ان يجيء بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع فيه
الفعل المأمور به خلافا للمعتزلة بناء على انه اي حكم النسخ بيان المدة لعمل القلب عندنا اصلا
ولعمل البدن تبعا لان عقد القلب مقصود ويتحقق به الابتلاء الا يرى ان الايمان راس
الطاعات فيبتلى العبد بقبوله ولان العمل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب والعزيمة قد تصير
قربة بلا فعل قال عم نية المؤمن خير من عمله فجاز ان يكون العقد مقصودا لا الفعل
وروي انه عم امر بخمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخ الزائد على الخمس وكان نسخا قبل
التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز والحديث مذكور

في الصحيحين وتلقته الامة بالقبول فان قلت هذا الحديث يقتضي نسخ الحكم قبل التمكن من الاعتقاد
والعلم وانتم لا تقولون به قلنا ان رسول الله عم احد المكلفين وقد علم واعتقد غاية الامر انه كان
قبل علم جميع المكلفين وعلم الجميع ليس بشرط وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن لان العمل هو
المقصود من الامر والنهي لا الاعتقاد فكان النسخ قبل التمكن من الفعل مؤديا الى اجتماع الحسن
والقبح في شيء واحد في زمان واحد لتعلق النهي بعين ما تعلق به الامر مثلا اذا قال الله تعالى صلوا
عند غروب الشمس من هذا اليوم ركعتين ثم قال قبل الغروب لا تصلوا عند الغروب من هذا اليوم
والنسخ مع اتحاد هذه الاشياء يؤدي الى الفساد والقياس لا يصلح ناسخا للكتاب و
السنة والاجماع والقياس لان الصحابة اجمعوا على ترك الرأي بالكتاب والسنة فانه
قال علي رض لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره لكني رأيت رسول الله
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ولان الرأي لا مجال له في معرفة انتهاء وقت الحكم وكان بعض
مشايخنا من اصحابنا يجوز ذلك لان النسخ بيان كالتخصيص فلما جاز به التخصيص جاز النسخ
ن ايضا قلنا اعتباره بالتخصيص باطل لان التخصيص بالدليل العقلي جائز دون النسخ فلا وبعضهم
ب والانماطي منهم كان يقول لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ويجوز بالقياس نسخ الكتاب
وكذا الاجماع عند الجمهور لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا يعرف بالرأي انتهاء الحكم
قال فخر الاسلام جاز نسخ الاجماع بالاجماع حتى اذا رأوا ان الاجماع يتصور ان يكون لمصلحة
ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ قيل وجه جوازه ان الاجماع الثاني انه وجد سند
خفي عليهم فظهر بعد تقرر اجماعهم على الخطأ اولا مع لزوم كونه خلاف النص وهو غير منعقد
فان قلت لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا شرط صحة القياس عدم النص في
الاجماع وللقائل ان يقول لا نسلم ان المجمع المخالف خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا
الى نص راجح على النص الاول الذي جعله منسوخا به لا يقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الا جماع
لانا نقول يجوز ان لا يعلم تراخي ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا قال بعض المعتزلة يجوز ان

بخلاف الاجماع فانه يكون ناسخا من اجابه كذا في التلويح وفيه نظر لان النص اذا لم يعرف تاريخه كونه جزء فيها
لا يكون ناسخا لانه من الحس والاجماع لا يصلح ان يكون ناسخا لما ذكرنا ان الرأي لا مدخل له بمعرفة انتهاء الحسن

المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض قلنا هذا

بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء العلة وقيل نسخ بحديث عمر رواه عمر رض واجمعوا على صحته والاجماع لا يصلح ناسخا للكتاب والسنة

ضعيف لانه لم ينسخ بالاجماع متفقا اي نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ومختلفا
اي نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس خلافا للشافعي في المختلف اما عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
فبقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه
وما خالف فردوه والناسخ مخالف فوجب رده والجواب ان المراد من المخالفة عند التعارض
اذا جهل التاريخ ونحن نقول هكذا واما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما واما عدم جواز
نسخ السنة بالكتاب فلقوله تع لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول مبينا للقرآن
فلو نسخ السنة به لخرجت عن ان تكون بيانا لانها تكون معدومة وجوابه ان المراد من قوله
لتبين لتبلغ ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم فاذا ثبت حكم الكتاب لم يمتنع ان يبين النبي
مدة بقائه بوحي غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب
بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته ومثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات
المسالمة بآيات القتال ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة
القبور الا فزوروها ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس فانه عم
كان متوجها الى الكعبة ثم تحول الى بيت المقدس بالمدينة بالسنة ثم نسخ بقوله
تع فول وجهك شطر المسجد الحرام فان قلت التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا
بالكتاب فانه شريعة من قبلنا وهي تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ وهذا الحكم
ثابت بالكتاب وهو قوله تع اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده قلت ترك التوجه
مدة الاقامة في مكة نسخ له على ان شريعة من قبلنا انما تلزمنا بطريق انها شريعة
لنا سنة لنبينا فلا يخرج من كونه نسخ السنة بالكتاب ومثال نسخ الكتاب بالسنة
ما روت عائشة رض ان النبي اخبرنا بان الله تعالى اباح له من النساء ما شاء نسخ بها
قوله تع لا يحل لك النساء من بعد فان قلت حرمة ما زاد على التسع حكم لا يحتمل النسخ

بدليل قوله من بعد فانه بمنزلة التأبيد قلت التأبيد اما ان يكون صريحا او دلالة ولفظ
البعد ليس منهما فان قلت ما ثبت بالكتاب والسنة المتواترة مقطوع به فكيف
يترك بخبر الواحد قلت ما الذي تعنون بقولكم انه مقطوع به اتعنون ان اصل الحكم مقطوع
به ام دوامه فان قلتم بالاول فمسلم والنسخ ليس بوارد عليه وانما يتطرق الى دوامه
ولم يتبين انتهاؤه وان قلتم بالثاني فممنوع لان بقاء الحكم حال حيوة النبي عم ظني لان احتمال
النسخ قائم في كل حال فاما بعد وفاته عم وجب الحكم بالبقاء قطعا ليقيننا بان لا نسخ
بعد انقطاع الوحي فلا بد ان يكون ما ثبت به النسخ مسندا الى حال حيوة النبي عم
بطريق لا شبهة فيه قال القاضي ابو زيد لم يوجد في كتاب الله ما نسخ بالسنة الا من طريق
الزيادة على النص وقيل ان الاصول الوصية المفروضة في قوله تع كتب عليكم اذا حضر
احدكم الموت ان ترك خيرا اي مالا الوصية للوالدين والاقربين انتسخ بقوله
عم ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه الا لا وصية لوارث فانه وان كان خبر واحد
لكن الامة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر والمنسوخ انواع التلاوة والحكم وهو
نسخ من القرآن في حيوة الرسول عم بالانساء حتى روي ان سورة الاحزاب كانت تعدل
سورة البقرة والحكم دون التلاوة مثل قوله تع لكم دينكم ولي دين والتلاوة دون الحكم
مثل قراءة ابن مسعود رضي الله عنه في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل
قراءة من قرأ فاقطعوا ايمانهما وهو ابن عباس نسخت تلاوتهما في حيوة النبي عم بصرف
القلوب عن حفظهما الا قلوب ذينك الراويين او بالانساء كذا قاله الامام فخر الاسلام
ولقائل ان يقول النسخ رفع حكم شرعي بدليل شرعي والانساء والاماتة ليسا بدليلين
شرعيين فلا يكون ذلك نسخا ولو بقي حكمهما فان قلت القرآن ثبت بالتواتر ولم يثبت
بما رويناه قلت ذلك شرط لما بقي فيما بين الخلق لا شرط لما نسخ لعدم احتياجه الى
القطع فان قلت النسخ رفع حكم شرعي والتلاوة ليست بحكم شرعي حتى يجوز نسخه قلت

بريد بنسخ التلاوة انه نسخ الاحكام المتعلقة بالتلاوة كجواز الصلاة ونحوه وذلك
حكم شرعي وكذا في ان يقول انه قرآن لانه لما لم يتواتر لم تثبت قرآنيته فلا يكون نسخ التلاوة وه
ونسخ وصف في الحكم مع بقاء اصل الحكم وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا
لان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق والتقييد يثبت ت
حكم القيد وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المقيد لا غير ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام
صفة الاطلاق وذلك انما يكون بعد انتهاء مدة حكم الاطلاق فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان اراد
ان التقييد يستلزم عدم الجواز بدون التقييد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم اللقب
وان اراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا وعند ش تخصيص لان النسخ
رفع الحكم والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر اليه وذلك ليس بنسخ قلنا التخصيص لا يوجب
حكما فيما يتناوله العام غير الحكم الاول ولكن يبين ان العام لم يكن متناولا لما صار مخصوصا
منه ولهذا لا يكون التخصيص الا مقارنا وحاصله ان التقييد للاثبات والتخصيص للاخراج فلا
مشابهة بين الاخراج من الحكم وبين اثبات الحكم فلا يصح جعله تخصيصا فان قلت التخصيص
اهون من النسخ فلا يصار الى النسخ عند امكانه قلت لما دل الدليل على ان مقصوده التعميم
لا يجوز ان يكون تخصيصا وجب المصير الى النسخ وان كان خلاف الاصل ثم اجيبا تفريع لهذا
الخلاف زيادة النفي حدا على الجلد بخبر الواحد وهو قوله عم البكر بالبكر جلد مائة وتغريب
عام لان الزيادة نسخ عندنا ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز وعنده تخصيص فيجوز
قيد بقوله حدا لان النفي سياسة جائز اذا رأى الامام المصلحة فيه وزيادة قيد الايمان بان
في كفارة اليمين والظهار بالقياس على كفارة القتل لاستلزام هذا القياس الزيادة
على النص لان الرقبة في قوله تع في كفارة الظهار واليمين مطلقة وبالقياس لا يجوز نسخ الاطلاق ة
وش قاس كفارة الظهار واليمين على كفارة القتل وشرط فيهما رقبة مؤمنة لان الكفارات
جنس واحد **فصل** افعال النبي عم المراد منها افعال اختيارية صالحة للاقتداء لان الباب

لبيان حكم الاقتداء في افعاله سوى الزلة وانما تعرض للزلة دون غيرها فانه لا يصلح للاقتداء
لبيان انها ليست بمعصية ممن صدرت عنه لانها اسم لفعل حرام غير مقصود في نفسه
للفاعل ولكن وقع من فعل مباح قصده والمعصية فعل محرم وقع عن قصد اليه فاطلاق اسم
المعصية على الزلة في قوله تع وعصى آدم ربه مجاز لان الانبياء معصومون عن الكبائر و
الصغائر لا عن الزلات عندنا وعند بعض الاشعرية لم يعصموا عن الصغائر وذكر في تتمة
الانبياء عم ليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل ولكن معناها انهم زلوا عن
الافضل الى الفاضل وانهم يعاتبون به لجلالة قدرهم ومكانتهم من الله اربعة مباح ومستحب
وواجب وفرض قسم المص افعاله عم الى اربعة بمتابعة فخر الاسلام وسائر الاصوليين
قسموا الى ثلثة اقسام وادخلوا الواجب في الفرض وهو اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحي
وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة لا يتصور ذلك في حقه عم لان الدلائل كلها قطعية في حقه عم
والجواب عنهم ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح يتصور الواجب الاصطلاحي لثبوت بعض
افعاله في حقنا بدليل ظني والصحيح عندنا ان ما علمنا من افعاله عم واقعا على جهة اي على صفة نقتدي
به في ايقاعه على تلك الجهة حتى يقوم دليل الخصوص وما لم نعلم على اي جهة فعله النبي عم فلنا فعله
على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة لما فرغ من بيان افعاله شرع في بيان حكمها بالنسبة الينا
وفيه اقوال لم يتعرض المص لتفصيلها واكتفى بذكر ما هو المختار وفيه اشارة الى وقوع الاختلاف
في فعله عم انه عرف انه كالسهو والتسليم على ركعتي العصر او طبعا كالاكل والشرب والقيام ونحو
او مخصوصا به كوجوب التهجد والضحى والزيادة على الاربع في النكاح ونحوها لا يلزمنا الاتباع اباحه
وان كان غيرها قال بعضهم يجب الوقف فيه حتى يظهر ان النبي عم على اي وجه فعله من الاباحة والندب
والوجوب لان المتابعة لا تتحقق قبل معرفة صفة الفعل اعترض عليه بان هذا القائل ان كان
يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله فقد اثبت صفة الحظر في الاتباع وان كان لا يمنعهم فقد اثبت
صفة الاباحة وفيه نظر لان القسمة غير حاصرة لجواز ان لا يمنع ولا يجيز فيتوقف ويحقق

العلماء في جواز اجتهاد الانبياء عم واكثرهم على جواز
[illegible]

ان يقال التوقف يوجب الشك ويشكك في ثبوت الاباحة في حقه فيقتدي كما يتلكا بحجة في يقوم
المنع وقال بعضهم يجب اتباعه ما لم يقم دليل المنع لقوله تع اطيعوا الله واطيعوا الرسول وقال الكرخي
يعتقد فيه الاباحة لتيقنها الا اذا دل الدليل على الوجوب والندب وجه القول المختار انه في
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة تنصيصا على جواز التأسي به في افعاله حتى
يقوم الدليل المانع وهو الموجب للاختصاص به عم والوحي نوعان لما فرغ من تقسيم السنن
في حق الامة شرع في تقسيم السنة في حق النبي عم وفيه بيان طريقه في اظهار احكام الشرع اهو الوحي
ام بغيره من الالهام والاجتهاد ودفع لشبهة الجاهل بان قال كيف ساغ للنبي عم الاجتهاد مع
توقعه الى ما يوجب علم اليقين ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة انواع الاول ما ثبت بلسان الملك فوقع في
سمعه اي سمع النبي عم بعد علمه بالمبلغ وهو الملك باية قاطعة المراد منها العلم الضروري الذي ينفي الشك
بان المبلغ ملك نازل بالوحي من الله والقرآن من هذا القبيل قال الله تع قل نزله روح القدس
من ربك بالحق وهو اي ما ثبت الذي انزل عليه بلسان الروح الامين والنوع الثاني قوله
او ثبت عنده بشارة الملك من غير بيان بالكلام واليه اشار عم بقوله ان روح القدس نفث في روعي
ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث قوله او تبدى لقلبه اي ظهر بلا شبهة
بالهام من الله بان اراه الله بنور من عنده اي بسبب نور في قلبه من عند الله كما قال تع لتحكم
بين الناس بما اراك الله والباطن من الوحي ما ينال بالاجتهاد بالتأمل في الاحكام المنصوصة
جعل الاجتهاد منه عم وحيا باعتبار المآل فانه لو تقرره عم على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة
كما اذا ثبت بالوحي ابتداء فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون هذا
من حظه اي ان يكون الاجتهاد من حظ النبي عم في احكام الشرع محتجين بقوله تع وما ينطق
عن الهوى اخبر الله تع بانه لا ينطق الا عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون جوابهم
ان قوله تع وما ينطق عن الهوى نزل في شان القرآن معناه وما ينطق بهذا القرآن بهوى
نفسه والهوب يحتمل عن مكان الباء فتقول رميت عن القوس اي بالقوس وليس معناه انه ينطق

بل انما يحكم بالوحي ولئن سلمنا انه نفي النطق عنه بغير الوحي على سبيل التعميم فلا نسلم ان الحكم اذا ثبت
بالاجتهاد لا يكون وحيا فان الاجتهاد منه عم وحي باطن باعتبار المآل لانه لا يقرر على الخطأ
وعندنا هو مأمور بانتظار الوحي فيما لم يوح اليه لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب
على المتيمم طلب الماء في موضع يرجى وجوده ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار وهي
مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب اختلاف الحوادث وكالانتظار في
الامر في النكاح فانه مقدر بخوف فوت الكفؤ ولا فرق بين الاجتهاد في امر الحرب
وبينه في حوادث الاحكام الا انه عم معصوم عن القرار على الخطأ هذا جواب عما يقال لا يجوز له الاجتهاد
لانه لو جاز كان ينبغي ان يكون منزلته دون منزلة النص فيكون ظنيا فيجوز مخالفته اعلم انه
قول الشافعي على امر من احد مع انه يجوز عليه الخطأ في الجملة لان قوله تع عفا الله عنك لم اذنت
لهم يدل على الخطأ في الاذن والا لما عوتب عليه والثاني انه لا يحتمل القرار على الخطأ لانه يؤدي الى
الامر باتباع الخطأ وهو باطل بخلاف ما يكون من غيره اي يكون الاجتهاد من غير النبي عم من الصحابة
بالرأي حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لاحتمال الخطأ والقرار عليه ثم ذكر المص نظير الالهام ذكر من
الفرق بين الاجتهادين وهو قوله وهذا اي اجتهاد النبي عم كالالهام وهو القذف في القلب
من غير نظر واستدلال فانه حجة قاطعة في حقه اي في حق النبي عم حتى لم يجز مخالفته لكونه متيقنا
عما بانه من عند الله وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة فانه ليس بحجة وشرائع من قبلنا
اذا قص الله تع او رسوله علينا من غير انكار احتج ابو يوسف رضي الله عنه في جريان القصاص
قبلنا بين الذكر والانثى بقوله تع وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس مع ان ذلك كان فيمن تقدم
بقول فقهاء الله او رسوله لان ما قص علينا اهل الكتاب او نقله المسلمون من كتبهم فانه لا يجب
علينا اتباعه لانهم حرفوا الكتاب من غير انكار على انه شريعة لرسولنا عم لما لحقته
شبهة السماع في قول الصحابي اي ما يسبب الى الصحابي من اقسام السنة فقال وتقليد الصحابي
واجب وهو عبارة عن اتباعه في قوله او فعله معتقدا للحقيقة من غير تأمل في الدليل بترك

به القياس اي قياس التابعين ومن بعدهم فنبذنا بهم لان مذهب صحابي اما كان او متنوعا
ليس بحجة على صحابي آخر اتفاقا لاحتمال السماع من النبي عم بل الظن من حاله انه سمع خبر حجة
فكان قوله مقدما على الرأي ولئن سلمنا ان قوله صادر عن الرأي فرأي الصحابي اقوى
من رأي غيرهم لانهم شاهدوا الرسول والاحوال التي تتغير بها الاحكام ولهم مزية
في الضبط فكان رأيهم مرجحا فوجب تقليدهم وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لا يدرك
بالقياس لان فيما لا يدرك بالقياس تتعين جهة السماع اذ لا يظن بهم المجازفة والكذب لان
التدين ثابت بقلبهم وانا تقدم رأيا بالقياس فرأيه محتمل للخطأ بحجة لان الصحابة يخالف بعضهم
بعضا وليس قول بعضهم اولى من قول الآخر فيلزم التناقض وهو باطل وقد اتفق عمل
اصحابنا وهم ابو ح وابو يوسف وم وزفر ومن تابعهم بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس مثل
المقادير كاقل الحيض يجب كما قال عمر رض اقل الحيض ثلاثة وشرا ما باع باقل مما باع
قبل نقد الثمن مع ان القياس يقتضي جوازه عملا بقول عائشة رض لتلك المرأة التي انها
بعث خادما من زيد بن ارقم بثمان مائة درهم الى العطا فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه
بستمائة بئس ما شريت وبئس ما اشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله قد ابطل حجه وجهاده مع
رسول الله ان لم يتب واختلف عملهم في غيره اي على اصحابنا فيما يدرك بالقياس بعضهم لم يثبتوا
مذهبهم في هذه المسئلة بل مسائلهم مختلفة الدلالة في تقليد الصحابي بعضها يدل على انه يجوز
قول الكرخي ان على القياس وبعضها يدل على تقديم القياس كما في اعلام قدر رأس المال فقال
ابو يوسف وم تسمية قدر رأس المال ليس بشرط في السلم فيما اذا كان رأس المال مشارا
اليه لان الاشارة ابلغ في التعريف من التسمية والاعلام بالتسمية يصح بالاجماع فكذا بالاشارة
الا بالقياس مع انه روي عن ابن عمر رض خلافه وابو ح رح شرط الاعلام لجواز السلم فيما
اذا كان رأس المال مشارا اليه وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رض والاجير المشترك كالقصار
فالا انه ضامن لما ضاع في يده مما يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يمكن الاحتراز عنه

فاما اذا دفع

١٢٠

كالحرق الغالب والاغارة مما لا يمكن الاحتراز عنه فلا يضمن عندهما لوجوب الضمان عن علي رض فانه كان يضمن الخياط والصباغ الاجير المشترك صيانة لاموال
الناس وخالف ابو ح رح الرأي مع علي رض فقال انه امين فلا يضمن كالاجير الخاص وهذا الاختلاف — خلاف
اي الاختلاف المذكور في تقليد الصحابي لما فرغ عن تقرير الاقوال اشار الى محل النزاع
وكان المناسب ان يذكر اولا لان تخصيص محل النزاع يجب ان يتقدم على الاقوال والبرهان
في كل ما ثبت منهم اي من الصحابي من غير خلاف بينهم اذ لو كان فيهم خلاف لا يجوز تقليد الصحابي
وكان ذلك اختلافا بالرأي لانهم لما اختلفوا ولم يحتجوا بالسماع من النبي عم تعين وجه
الاجتهاد وهو محل القياس ولا يشيع في القياس بل يجب الترجيح ان امكن والا يعمل بايهما شاء
بشهادة قلبه ومن غير ان يثبت ان ذلك بلغ غير قائله فسكت مسلما له لانه لو نقل من
غيره وسلم كان اجماعا فلا يجوز خلافه واما التابعي فان ظهرت فتواه في زمن الصحابة
كشريح والحسن البصري وعلقمة والنخعي وغيرهم كان مثلهم عند البعض وفي النوادر كذا روي
عن ابي ح رض لانه لما زاحمهم في الفتوى علم ان رأيه في القوة والضعف مثل رأيهم فيجب
تقليده كتقليدهم وقد صح ان عليا رض تحاكم الى شريح في درعه وقال درعي عرفتها
مع هذا اليهودي فقال شريح لليهودي ما تقول قال درعي وفي يدي فطلب شريح البينة من
علي فشهد له قنبر والحسن بن علي رض فقال شريح اما شهادة مولاك فقد اجزتها واما شهادة
ابنك فلا اجيزها وكان من رأي علي رض جواز شهادة الابن لابيه فسلم الدرع الى اليهودي
فقال اليهودي امير المؤمنين مشى معي الى قاضيه فقضى عليه فرضي به صدقت والله انها لدرعك
ثم اسلم اليهودي وهو الصحيح وفي الاسلام اختار رواية النوادر وقال به المعين وقد يحتج
انه قال لا اقلدهم هم رجال ونحن رجال لان قول الصحابي انما جعل حجة لاحتمال السماع
واصابة رأيهم ببركة صحبة النبي عم ومشاهدتهم احوال التنزيل وذلك مفقود في التابعين
وكان شمس الائمة يختار هذه الرواية ولم يعتبر النوادر وان لم يظهر فتواه ولم يزاحمهم في — الرأي
كان مثل سائر الائمة في الفتوى لا يجب تقليده وشريح عاش مائة وعشرين سنة واستقضاه

عمر رضي على الكوفة ولم يزل بعد ذلك قاضيا خمسا وسبعين سنة لم يتعطل فيها الا ثلث
سنين امتنع عن القضاء في فتنة ابن الزبير واستعفى شريح الحجاج عن القضاء فاعفاه
فلم يقض بين اثنين حتى مات سنة تسع وسبعين كذا قال القتيبي **باب الاجماع** وهو في اللغة
الاتفاق وفي الشريعة اتفاق مجتهدي امة محمد عم في عصر على امر وقيد الامة يخرج
مخرج الامم السابقة وقيد في عصر لنفي توهم جميع الاعصار وقوله على امر يتناول القول والفعل
هذا التعريف انما يصح على قول من لم يعتبر موافقة العوام واما من اعتبرها فيما لا يحتاج فيه الى الرأي
هو اتفاق اهل عصر من هذه الامة على امر ركن الاجماع وهو ما يقوم به الاجماع نوعان
عزيمة وهو التكلم منهم بما يوجب الاتفاق اي اتفاق الكل على الحكم او شروعهم في الفعل ان كان
من باب الفعل كما اذا شرع اهل الاجتهاد جميعا في المزارعة او المضاربة او
الشركة كان ذلك اجماعا منهم على شرعيتها ورخصة وهو ان يتكلم او يفعل البعض دون
البعض اي يتفق بعض المجتهدين على قول او فعل وانتشر ذلك في اهل عصره وسكت
الباقون منهم ولم يردوا عليهم بعد مضي مدة التأمل وهي ثلثة ايام او مجلس العلم ويسمى هذا
اجماعا سكوتيا وانما كان رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة نفي نسبتهم الى الفسق
والتقصير في امر الدين فان الساكت عن الحق شيطان اخرس في موضع الحاجة ولو شرط
لانعقاد الاجماع التنصيص من الكل لادى ذلك الى تعذر انعقاده لان الوقوف على قول
كل واحد منهم في حكم حادثة حرج بين فينبغي ان يجعل انتشار الفتوى والسكوت من الباقين
كافيا في انعقاد الاجماع وفيه خلاف الشافعي فانه قال انه ليس باجماع لان السكوت كما يكون للموافقة
يكون للمهابة ولعدم تأدي تأمله الى الجواب فلا يدل على الرضى كما روي عن ابن عباس انه
خالف عمر رضي في العول فقيل له هلا اظهرت حجتك على عمر فقال كان رجلا مهيبا فهبته فمنعني
الدرة وقد صح عن الشافعي رحمه انه قال السكوت لو كانوا نفرا يسيرا ينعقد الاجماع عنهم
ويمكن الزام الشافعي بهذا لانه اذا كان سكوت القليل دليل الرضى والوفاق مع عدم تمكنهم

من

من اظهار الخلاف يكون دليلا على الرضى اولى ولقائل ان يقول انما لم يعتبر سكوت الاقل
لئلا يؤدي الى تعذر انعقاده فلا يلزم من عدم اعتبار الاقل عدم اعتبار الاكثر وحديث
ابن عباس غير صحيح لان عمر رضي كان اشد انقيادا للاستماع للحق من غيره حتى كان يقول
لا خير فيكم ما لم تقولوا ولا خير في ما لم اسمع وانما لم يتعرض للعمل لتعريف الاجماع كما علم
من بيان ركنه واهله وشرطه واهل الاجماع من كان مجتهدا والمجتهد يأتي في باب القياس الا
فيما يستغنى فيه عن الاجتهاد كنقل القرآن واعداد الركعات ومقادير الزكاة واشباه ذلك
والاستخدام فان اجماع العوام فيه كاجماع المجتهدين ليس فيه هوى اي اتباع البدعة ولا
فسق لانه يورث التهمة ويسقط العدالة والاهلية انما تثبت بالعدالة وذهب ابو بكر
الباقلاني الى ان الاجتهاد ليس بشرط واعتبر قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة
انما يكون حجة لعصمتهم عن الخطأ ولا يلزم ان يكون العصمة الثابتة للمجموع ثابتة للبعض والجواب
عنه ان العوام كالانعام وكان عليهم ان يقلدوا المجتهدين فلا يعتبر خلافهم فيما يجب عليهم
فيه التقليد وكونه من الصحابة او من العترة وفي الصحاح عترة الرجل نسله ورهطه الا
ليس بشرط وقيل هو شرط لان النبي عم مدح اصحابه واثنى عليهم وهم في الامر بالمعروف
هم الاصول وقال عم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي
قلنا ما ذكرتم يدل على فضلهم لا على ان اجماعهم حجة دون غيرهم وكذا اهل المدينة يعني
كون اهل الاجماع من اهل المدينة ليس بشرط وقال مالك شرط لقوله عم ان المدينة
تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ خبث فيكون منفيا عن اهلها فيكون قولهم صوابا
واجيب عنه بان المراد من الخبث من كره الاقامة في المدينة او بانه محمول على نفي الخبث
في زمن الرسول عم وانقراض العصر يعني موت جميع المجتهدين بعد اتفاقهم على حكم
ليس بشرط لانعقاده عندنا وعند الشافعي شرط لان الاجماع انما يثبت باستقرار الآراء
واستقرارها لا يثبت الا بانقراضهم لان قبله الرجوع محتمل ومع الاحتمال لا يثبت الاستقرار

ولنا ان الادلة الدالة على حجية الاجماع لم تفصل بين الانقراض وعدمه وشرط الانقراض
زيادة على النص والزيادة نسخ فلا يجوز وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا رجع بعضهم بعد
الانعقاد فعندنا لا يصح وعندهم يصح وقيل يشترط للاجماع اللاحق عدم الاختلاف
السابق عند ابي ح رح يعني اذا اختلف اهل عصر في مسئلة وماتوا على ذلك الخلاف
ذهب اصحاب ش رحمه الله الى ان ذلك الخلاف يمنع انعقاد الاجماع في العصر الثاني وقال
اكثر مشايخنا لا يمنع فينعقد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا وهو مختار
فخر الاسلام وابي الحسن واليه اشار بقوله وليس كذلك في الصحيح قال بعضهم فيه
اختلاف بين ايمتنا فعند ابي ح رح يمنع من الانعقاد وعندهما لا يمنع وابو يوسف رح
معه وفي رواية مع ابي ح ويستدلون بمسئلة ام الولد وهي اذا قضى القاضي ببيعها
لا ينفذ قضاؤه عندهم لانه وقع مخالفا للاجماع وينفذ عند ابي ح رح في رواية الكرخي
عنه لانه لم يقع مخالفا للاجماع وقد اختلف الصحابة رض في بيع ام الولد فعند عمر رض لا
يجوز وعند علي رض يجوز ويمكن ان يجاب عنهم بان الاختلاف في المسئلة بناء على ان
الاجماع المتاخر اجماع مختلف فيه اذ عند اكثر العلماء هو ليس باجماع وفيه شبهة فمن
جعله اجماعا حتى لا يكفر جاحده فسادا دون قضاء القاضي ببيع ام الولد محلا للاجتهاد اذ ليس
مخالفا للاجماع المطلق فينفذ قضاؤه لا بناء على انه يشترط عدم الاختلاف السابق
لانعقاد الاجماع اللاحق والشرط اجتماع الكل وخلاف الواحد الصالح للاجتهاد
مانع كخلاف الاكثر وقال بعض المعتزلة ينعقد الاجماع باتفاق الاكثر لان الحق مع
الجماعة لقوله عم يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار ولو لم ينعقد الاجماع باجماع
الاكثر لما استحق المخالف الوعيد ولنا ان لفظ الامة في قوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
يتناول الكل ولان كل مجتهد يحتمل الصواب والخطأ فيحتمل ان يكون الصواب مع المخالف
والمراد من قوله شذ شذ بعد ان كان موافقا للجماعة حتى تحقق الاجماع وذهب قوم

الى اشتراط عدد التواتر في الاجماع لئلا يتصور تواطئهم على الخطأ وذهب الجمهور الى عدم اشتراطه
لان الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لا تختص بعدد دون عدد وقيل لو لم يبق من المجتهدين
الا واحد يكون قوله اجماعا لانه عند الانفراد يصدق عليه لفظ الامة كما قال تعالى ان ابراهيم كان
امة قانتا لله فيدخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة من الخطأ وقيل اقل ما ينعقد به ثلاثة و
اليه مال السرخسي لانه اقل الجماعة وقيل اثنان لان الاجماع لا يتحقق بدون ذلك وحكم الاصل
ان يثبت المراد به بالاجماع شرعا على سبيل اليقين والقطع كرامة لهذه الامة قيد بالاصل
لان الاجماع ربما لا يكون موجبا للحكم قطعا بسبب العارض كما اذا ثبت الاجماع بنص البعض و
سكوت الاخرين وانما قيدنا بالحكم الشرعي لانه هو محل الانعقاد لا امر الدنيا كامر الحرب وغيره
فانهم اذا اجمعوا على الحرب في موضع معين قيل لا ينعقد الاجماع وقال بعض المعتزلة انه ليس بحجة
لان كل واحد منهم يحتمل ان يكون مخطئا فلا يكون قول الجميع صوابا البتة ولنا قوله تعالى يا ايها الذين
امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين امر باتباع الصادقين في كل الامور التي يجتمعون عليها
وهم مجموع الامة لا بعضهم لانا لا نعرف بعضا باعيانهم حتى نتبعهم وقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس جعلهم شهداء ووصفهم بالعدالة لان الوسط بمعنى العدل فيكون اجماعهم حجة
فان قلت لا يلزم من قبول الشهادة تمام صدقهم في حقيقته فان الله تعالى امرنا بقبول شهادة نحوها
مع انا قد نظنه غير صادق قلت لما حكم لهم باجابتها بالعدالة ولو حكم [illegible] بعد قبولها والحكم لا لازم فلا
بد من صدقهم والمراد ان سند الاجماع قد يكون من اخبار الاحاد كاجماعهم على عدم جواز بيع الطعام
قبل القبض والسبب الداعي اليه قوله عم لا تبيعوا الطعام قبل القبض والقياس كاجماعهم على ان
الربوا في الارز وسببه القياس وقد يكون من الكتاب كاجماعهم على حرمة الجدات بقوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم وبناتكم وقال بعض لا ينعقد الاجماع الا عن خبر الواحد والقياس اذ عند وجود الكتاب
والسنة المشهورة لا يحتاج الى الاجماع وقال بعض لا ينعقد الا بدليل قطعي لان غيره لا يوجب
القطع وقيل ينعقد لا عن دليل بل بالالهام والتوفيق بان يخلق الله فيهم علما ضروريا ويوفقهم لاختيار

القنوات كبيع التعاطي واجرة الحمام وكذا نقول ذلك فاسد لان العدول لا ينعقد منهم
الاجماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث او معنى من النصوص وان لم يذكروا
وما ذكروا من بيع التعاطي واجرة الحمام فالاجماع فيهما واقع عن دليل الا انه لم ينقل الينا
استغناء بالاجماع عنه كذا في جامع الاسرار واذا انتقل الينا اجماع السلف اي الصحابة
باجماع كل عصر على نقله كان كنقل الحديث المتواتر فانه يوجب العلم والعمل قطعا كاجماعهم
على كون القرآن كتاب الله تعالى وفرضية الصلوات ونحوها واذا انتقل الينا بالافراد بان
روى ثقة ان الصحابة رضي اجمعوا على كذا كان كنقل السنة بالاحاد فانه يوجب العمل
دون العلم كخبر الواحد كقول عبيدة السلماني اجتمع الصحابة على محافظة الاربع قبل الظهر
وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت وتوكيد المهر بالخلوة الصحيحة وقال بعض مشايخنا
الاجماع المنقول من الآحاد لا يوجب العمل لان الاجماع قطعي وقول الواحد لا يوجب القطع
فكذا الاجماع القطعي لا يثبت بنقل الواحد بل الاجماع الظني ثم هو على مراتب لما ذكر مراتب
الاجماع باعتبار النقل من كونه متواترا او خبره ذكر مراتبه باعتبار المجمعين فقال
فالاقوى اجماع الصحابة نصا اي نطقا من الكل لا خلاف في حجيته فانه مثل الآية والخبر المتواتر
حتى يكفر جاحده ثم الذي يثبت ثم بعد هذا الاجماع الاجماع الذي نص البعض اي بعض الصحابة
وسكت الباقون لان السكوت في الدلالة على الاتفاق دون النص وفي التلويح لا يكفر
جاحد الاجماع السكوتي وان كان من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص ثم
اجماع من بعدهم اي اجماع اهل كل عصر على حكم لم يظهر فيه خلاف من سبقهم فانه بمنزلة
الخبر المشهور وظاهر كلامه يشير الى ان اجماع غير الصحابة منحط الدرجة من الاجماع السكوتي
من الصحابة ولقائل ان يقول السكوت في الدلالة دون النص فكيف يكون السكوتي
اعلى درجة من التنصيص لا يقال انما انحط درجة من الاجماع السكوتي لمكان الاختلاف
فيه لانا نقول المخالف في الاجماع السكوتي الكرخي كالشافعي والباقلاني وابن ابان وبعض المعتزلة

ثم اجماعهم على قول لم يسبقهم فيه مخالف فانه بمنزلة اخبار الآحاد يوجب العمل دون العلم و
يكون مقدما على القياس كخبر الواحد والامة في عصر من الاعصار اذا اختلفوا في مسئلة
على اقوال كان اجماعا منهم على ان ما عداها اي ما عدا تلك الاقوال باطل ولا يجوز لمن بعدهم
احداث قول آخر مثاله جارية اشتراها رجل ووطئها ثم وجد بها عيبا فقيل ان الوطي يمنع
الرد وقيل لا يمنع وله الرد مع الارش والرد مجانا يكون خارجا من هذين القولين
فلا يجوز وقيل هذا في الصحابة خاصة اي ذهب بعضهم الى ان كون الاختلاف على قولين
اجماعا على بطلان ما عداها مخصوص بالصحابة والحق ان هذا غير مخصوص بهم بل هو مطلق يجري
في اختلاف كل عصر هكذا قيل **باب القياس** القياس في اللغة هو التقدير وفي الشرع
تقدير الفرع بالاصل في الحكم والعلة اعترض على هذا التعريف بانه غير جامع اذ يخرج عنه
القياس بين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون على عديم العقل بسبب
الصغر في سقوط الخطاب بالعجز عن فهم الخطاب لان الاصل سابق والفرع لاحق ووصف
المعدوم بالسبق والتأخر لا يصح لان المعدوم ليس بشيء ولقائل ان يقول لا نم جريان
القياس بين المعدومين وما ذكرت من المثال غير مستقيم لانه قياس المجنون على الصغير
في سقوط الخطاب بعلة العجز عن فهم الخطاب غاية الامر ان يكونا عدميين ولا يلزم منه ان يكونا
معدومين والشيء ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما فسره سيبويه والشيء بهذا المعنى يطلق
على المعدوم والحد الصحيح ما ذكره صاحب الميزان وهو ابانة مثل حكم احد المذكورين بمثل علته
في الآخر اختار لفظ الابانة دون الاثبات لان القياس مظهر لا مثبت لان المثبت هو الله
واختار لفظ مثل حكم لانه لو قال حكم بعينه لزم منه انتقال الوصف وهو محال احتج من ابطل القياس
بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء
اي بيانا لكل امر من امور الشرع وفيه بيان ان الاحكام كلها في الكتاب بعبارته او اشارته
او دلالته او اقتضائه فان لم يوجد فلا يعاد على الاصل من وجود او عدم واما السنة

فقوله عم لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن
بما كان فضلوا واضلوا واما المعقول فهو ان في القياس شبهة في الاصل لان الوصف الذي
هو علة غير منصوص عليه ولا وجه لاثبات ما هو حق الله بطريق فيه شبهة ولا يلزم على هذا اخبار
الآحاد فان اصله قول الرسول وهو موجب للعلم قطعا وانما تمكن الشبهة في طريق الاتصال
وانه حجة نقلا وعقلا اما النقل فقوله تع فاعتبروا يا اولي الابصار لان الاعتبار رد
الشيء الى نظيره كذا قاله ثعلب من كبار ائمة اللغة وهذا هو القياس وحديث معاذ معروف
وهو ما روي ان النبي عم حين بعث معاذا الى اليمن قال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان
لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد برايي فقال عم الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله لما يرضى به رسوله ولو لم يكن القياس حجة لانكره ولما حمد الله فان قلت لا نم
صحة الحديث لان قوله فان لم تجد في كتاب الله يناقض قوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء
ولانه عم سأله عما به يقضي بعد ان نصبه للقضاء وذلك لا يجوز لان جواز نصبه مشروط
بصلاحية القضاء قلت قبول الرسول عم دل على ان القياس حجة والكتاب دل على وجوب
اتباع قوله عم فكان كتاب الله دالا على الاحكام الثابتة بالقياس فلا يكون في كتاب الله تع
والمراد من قوله بعث معاذا عزم ان يبعث واما المعقول فهو ان الاعتبار واجب بقوله تع
فاعتبروا وهو التأمل فيما اصاب من قبلكم من المثلات اي العقوبات جمع مثلة بفتح الميم وضم الثاء
فسر الاعتبار بالتأمل وان كان المراد منه والله اعلم رد انفسنا الى انفسهم في استحقاق
تلك العقوبات عند مباشرة تلك الاسباب لان هذا الرد انما يتحقق بالتأمل في احوالهم ولما
كان التأمل هو المقصود اي هذا الرد جعل التأمل نفس الرد اقامة للسبب مقام المسبب
وجعله دليلا معقولا لاسباب نزلت فيهم لنتكف عنها احترازا عن مثل ما جزاء فالتأمل يكون
في الحكم والسبب والقياس نظيره لان النظر فيه ايضا في الحكم والعلة والشرع كما جعل المثلات
متعلقة باسباب تقدمتها كذلك جعل الاحكام الشرعية متعلقة بمعان اشار اليها كما ان مباشرة

الاسباب تلك المثلات توجب المثلات فكذلك وجود مثل معنى الحكم للمنصوص في غيره يوجب مثل الحكم
المنصوص عليه في غيره فدل الاعتبار المذكور على صحة القياس ومن هذا يعرف ان الاول اي
بدلالته لانه ثابت بمعناه اللغوي الا انه سماه دليلا معقولا لان الوقوف يحصل بالتأمل لا
بنظم النص فان قلت الاعتبار المأمور به انما هو فيما ذكر من المثلات خاصة فلا يكون دالا
على كون القياس الشرعي حجة مأمورا به قلت ان اريد به الاعتبار في المثلات خاصة فهو
دليل بعبارته على ان القياس حجة وان اريد به الاعتبار في المثلات فحسب فهو ايضا دليل على
القياس حجة بدلالته وكذلك التأمل هذا استدلال ثان بالمعقول ووجهه ان التأمل في
حقائق اللغة لاستعارة غيرها اي غير الالفاظ الحقائق لما سواها اي جائز كالتأمل في الاسد
بمعنى الشجاع لاستعارة اسم الاسد له والقياس نظيره اي نظير كل واحد من التأملين ثابت
من حيث انه تأمل في معاني النص لاثبات حكم في كل موضع علم انه مثل المنصوص عليه فان قلت
هذا اثبات الشيء بنفسه لانه قياس جواز القياس على جواز الاستعارة على الوجه الذي ذكر
قلت لا نم ان هذا قياس بل هو اثبات لجواز القياس بدلالة الاجماع على جواز الاستعارة بحكم العقل
بحكم انه اذا جاز الاستعارة مع كونها غير ضرورية كان القياس الذي هو ضروري جائزا بطريق
الاولى فان قلت هذا يدل على جوازه والمقصود وجوب متابعته وهذا لا يفيده قلت
اذا جاز وجب العمل به والا يلزم العمل بالشك بل ليس بعد القياس دليل آخر والاجماع
العادة وكلاهما منتفيان وبيانه اي بيان ان القياس نظير الاعتبار المذكور والاستعارة من
حيث ان النظر في كل واحد منهما نظر في الحكم والسبب ثابت في قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب
اي بيعوا الحنطة بالحنطة بدلالة الباء فانها تقتضي فعلا يتعلق به ظاهرا بما دخلت فيه
وههنا ذكرت في المبادلة فناسب تقدير بيعوا وجاز الرفع ايضا تقديره بيع الحنطة بالحنطة
على حذف المضاف والحنطة مكيل اي الحنطة شيء من شأنه الكيل عند ارادة معرفة مقداره
فهو بكل جنسه وقوله عم مثلا بمثل حال لما سبق يعني بيعوا الحنطة بالحنطة حال كونهما متماثلين

لا بعبارة النص
وهذا استدلال [illegible]

والاحوال شرط اى بيعوا بهذا الوصف وهو التسوية بين البدلين والامر للايجاب في البيع
فيعرف الاحوال التي هي شرط واراد بالمثل القدر وهو الكيل في المكيل والوزن في الموزون
دون جنسه بدليل ما ذكر في حديث آخر كيلا بكيل ووزنا بوزن فكان قوله مثلا بمثل واراد
بالفضل في قوله م والفضل ربوا الفضل على القدر اى القدر الشرعي الذي ذكرنا حتى لا يجري
الربا في بيع ذرة من الذهب بذرتين ولا في حفنة بحفنتين ولا في بيع تفاحة بتفاحتين
حفنة اذا لم تبلغ صاعا فصار حكم النص وجوب التسوية بينهما اى بين البدلين في القدر ثم
حرمته اى حرمة الفضل تثبت بناء على فوات حكم الامر وهو وجوب التسوية فيكون الحرمة
ثابتة بعبارة الامر وعرف ذلك بالتامل في صيغة النص وبقوله م الفضل ربوا لا الربوا
اسم لكل زيادة في احد البدلين هذا اى الذي ذكرناه هو وجوب التسوية وحرمة الفضل
حكم النص والداعي اليه اى العلة الداعية الى وجوب التسوية القدر والجنس لان ايجاب
التسوية في القدر بين هذه الاموال اذا بيعت بجنسها يقتضي ان تكون امثالا متساوية
ولا تكون كذلك الا بالقدر والجنس لانه لو لم يوجد الجنس كالحنطة
مع الشعير لا يتحقق التساوي وكذا اذا لم يوجد القدر كما في العدديات لا تحصل المساواة في الاموال
على سبيل الحقيقة لان المماثلة تقوم بالصورة والمعنى وذلك بالقدر والجنس والى الجنس
اشار بقوله الحنطة بالحنطة والى الصورة اشار بقوله مثلا بمثل فيكون القدر والجنس علة
العلة والحكم يضاف الى علة العلة ايضا وسقطت قيمة الجودة في الربويات هذا جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المماثلة حقيقة تثبت بما ذكرتم فان التفاوت بينهما قد يبقى
مع استوائهما قدرا وجنسا فان المالية تزداد بالجودة فكان من باع ثوبا جيدا بثوب رديء
ودرهم في مقابلة الجودة يجوز ولو باع قفيزا جيدا بقفيز رديء ودرهم لا يجوز بالنص وهو
قوله م جيدها ورديها سواء هذا حكم بالنص اى كون الداعي الى وجوب التسوية القدر
والجنس ثابت بعبارة النص لا يجوز الاكتفاء وجدنا الارز هذا شروع في بيان ما لم يوجد

فيه

فيه نص بعينه وجدنا معادن الارز وغيره كالجص والنورة امثالا متساوية فكان الفضل
عن المماثلة فيها فضلا خاليا عن العوض في عقد البيع مثل حكم النص بلا تفاوت فعرفنا انه اى
ثبات حكم النص وهو كون الفضل خاليا عن العوض وكونه حراما على طريق الاعتبار المأمور به
اى القياس المشار اليه بين ضمانه نظير المثلات اى العقوبات النازلة بالامم الماضية فيكون
كل واحد منها ثابتا بالنص في حق معللا بعلة اشير اليها فيه فيكون الاعتبار بالتامل في الحكم
وهو القياس غير المنصوص كالاعتبار فيما ذكرنا فان الله تعالى قال هو الذي اخرج الذين كفروا
من اهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتيهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين
فاعتبروا يا اولي الابصار الآية نزلت في يهود بني النضير حيث صالحوا النبي م حين قدم المدينة
ان لا يكونوا عليه فنقضوا العهد بعد وقعة احد ثم خرج النبي م وحاصرهم الى الخروج من المدينة
فاستمهلوا عشرة ايام فذكر المنافقون اليهم ان لا يخرجوا من الحصن فان قاتلوكم فنحن معكم وان
خرجتم نخرج معكم فلما ايسوا من نصرهم طلبوا الصلح فابى الا الجلاء لاول الحشر متعلق باخرج
اى وقت اول الحشر وهو حشرهم الى الشام وظن الكفار ان لا يخرجوا من ديارهم لعزتهم وظن بنوا
ان حصونهم مانعتهم من الله فاتاهم الله وتخريب بيوتهم انهم خربوها لحاجتهم الى الخشب والحجارة
فسدوا افواه الازقة وان لا يبقى للمسلمين بعد جلائهم مساكن وتخريبهم بايدي المؤمنين
تسببهم في ذلك فانهم امروهم وحملوهم عليه والاخراج من الديار عقوبة كالقتل لقوله تعالى
ولو انا كتبنا عليهم اى على بني اسرائيل ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل الخروج عديل
قتل النفس فاثر بنوا اسرائيل القتل على الخروج لعجز الكفر بقطع داعيا اليها اى الى الاخراج كالجهل
للقتل فيكون الذين كفروا بيانا للجناية وقوله من اهل الكتاب بيان لغلظ الجناية وقوله
من ديارهم بيان لغلظ العقوبة واول الحشر يدل على تكرار هذه العقوبة لان الاول من الامور
الاضافية يدل على الحشر الثاني بعده وهو اجلاء عمر رضي اياهم من خيبر الى الشام ثم دعانا الى الله

بقوله فاعتبروا اي الاعتبار بالتأمل في معاني النص للعمل به اي بما وضح لنا من المعنى
فيما لا نص فيه فنعتبر احوالنا باحوالهم فنحترز عن مثل ما فعلوا لئلا يصيبنا مثل ما نزل
بهم فكذا هنا فكذلك الحكم في الشرع عبارة لاستخراج مناط الحكم باشارة فعبارة النص
نعمل به فيما لا نص فيه والجواب من جانب الخصم اما عن الآية فان القرآن نزل تبيانا
لكل شيء والقياس شيء من تلك الاشياء المبينة في الكتاب وكل شيء في الكتاب
لا يكون باسمه الموضوع له لغة فيكون تبيانا بمعناه واما عن السنة فالمراد به الرأي
الفاسد بدليل قوله فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فانه قياس المعدوم بالموجود ونحوه لانه
لا ملائمة بينهما على ان اسناد الحديث ضعيف فضعفه البخاري والنسائي واما المعقول
فهو ان تعلق الحكم بمعنى من معاني النصوص وان ثبت بدليل فيه شبهة لكن وضع الشرع
الاسباب على وجه يكون فيه شبهة لاجل العمل كالآيات المأولة والعام الذي خص منه
البعض فكذا هنا والاصول في الاصل معلولة اي الاصل في النصوص من الكتاب
والسنة واجماع الامة ان يكون ذا علة ولنا وصف يكون الحكم متعلقا به هذه ثلاثة
احكام الاول ان الاصل في النصوص ان يكون معلولة والثاني انها معلولة باوصافها
لا بكلها ولا بكل واحد منها واليه اشار بقوله الا انه لا بد في ذلك من دلالة التمييز اي لا بد
يميز ما هو العلة عن غيرها والثالث قوله ولا بد قبل ذلك اي قبل التعليل من قيام الدليل
على انه للحال شاهد اي ان النص معلول في حال القياس وان الحكم يكون بمعنى في كونه
كتابته للخمس يغنى من رجب اي في خمس ولا يكفي كون الاصل في النصوص التعليل
عن المعلول بان النص لان اشتمال النص على العلة الجامعة بين محل المنصوص عليه والفرع
شهادة منه على حكم الفرع فيكون شاهدا على ثبوت الحكم في الفرع ثم للقياس تفسير لغة و
شريعة كما ذكرنا وشرط وركن وحكم ودفع فهذه الامور خمسة يجب معرفتها فشرط
القياس فشرط ان لا يكون الاصل وهو محل الحكم المنصوص عليه عند اكثر الفقهاء كالجص

اذا قيس عليه الارز والفرع هو الارز وعند المتكلمين هو النص الدال على الحكم في المقيس
عليه من نص او اجماع والفرع هو الحكم في بيع الارز متفاضلا والاشبه هو الاول لان الاصل
يطلق على ما يبتنى عليه غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين وعلى
الاشبه هو الثاني لان الذي يبتنى عليه الغير هو الحكم دون المحل واذا عرف هذا فنقول اذا
المراد من الاصل النص فمعناه بشرط ان لا يكون النص المثبت للحكم مخصوصا بحكمه اي كان
مع حكمه بذلك الحكم اي بمعنى مع ونحوه راجعا الى الاصل والفرق بين استعمال الباء بمعنى
مع وبين مع ان مع لابتداء المصاحبة والباء لاستدامتها بمعنى آخر الباء للاستعانة كما في
قولك كتبت بالقلم اي بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك الحكم وهو قوله تعالى واستشهدوا
شهيدين وان كان المراد من الاصل محل الحكم فالمراد انه لا يكون محلا للخصوص وهي مخصوص على
المقصود كثيرا فيجي على الطلب كشهادة خزيمة اي قبول شهادته وحدها هو الحكم خصت بالاجازة
من عموم سائر الشهادات المشروطة بالعدد وجعل المراد من الخصوص المنفي الخصوص من
صيغة عامة فانه غير مانع من القياس الا يرى ان اهل الذمة لما خصوا من آية القتال الحق
بهم الشيوخ والصبيان بالقياس فقصته ما روي ان النبي عم قال من يشهد لي فقال خزيمة انا
اشهد يا رسول الله انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عم كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال
يا رسول الله انا نصدقك فيما تأتينا من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمنها
من شهد له خزيمة فحسبه فجعل شهادته كشهادة رجلين كرامة له وتفضيلا على غيره فحينئذ لا
يثبت ذلك الحكم في شهادة غيره وان كان فوقه في الفضيلة كالخلفاء الراشدين مع ان النص
اوجبت اشتراط العدد في حق العامة فلا يجوز تعليله لانه يؤدي الى الحكم الى غيره ابطال
الخصوصية الثابتة بالنص واما ما خص بهذه الكرامة من سائر الصحابة بتجويز جواز الشهادة
لرسول الله عم بناء على اخباره لجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عم يفيد
العلم كالعيان وان لا يكون معدولا به اي بالنص فيه للتعدية لان العدول لازم خلاف القياس الجلي

منه الا بالقتل والتغيير راجع الى الاصل يعني ان لا يكون الاصل عادلا عن سنن القياس فانه
كبقاء الصوم مع الاكل او الشرب ناسيا ثبت هذا بالنص وهو قوله عم تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك فانه مخالف للقياس فلا يجوز قياس المخطئ عليه وان يتعدى الحكم الشرعي
الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه هذا شرط ثالث للقياس تسمية وكلمة
في الحقيقة شروط وانما جعل الكل شرطا واحدا لان الكل راجع الى تحقق التعدية فانه
لا يتم الا بالجميع بخلاف الشرطين الاولين لانهما ليسا من التعدية بل من شروط القياس الاول
كون الوصف متعديا وهو احتراز عن التعليل بالعلة القاصرة وهو لا يجوز عندنا خلافا للشافعي
كما سنذكره ان شاء الله تعالى اعترض هنا بان تعدي الحكم وهو انتقال من محل الى آخر محال لانه عرض
لا يقبل الانتقال وبان التعدي حكم القياس فلا يجوز ان يكون شرطا له واجيب عنه بان المراد من
تعدي الحكم تعدي مثل حكم الاصل في الفرع مجازا وعن الثاني بان المراد ان تعديه وتوهمه شرط له
لا نفسه ولا بعد في ان يكون تعديه وتوهمه متقدما ووجوده متأخرا والثاني ان يكون المتعدي
حكما شرعيا لان القياس لا يجري في اللغة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها لا يقال الآية تدل
على ان الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف والخلاف جار في الكل لان المراد من الاسماء
الكلمات وقال ابو بكر الباقلاني القياس يجري في الاسماء ايضا لانا رأينا ان عصير العنب لا يسمى
خمرا قبل اشتداده واذا زالت الشدة زال الاسم كالخل والدوران يفيد غلبة الظن
والشدة حاصلة في النبيذ فيسمى خمرا فيكون حراما لانا نجد ان كتب النحو والعرف مملوءة بالقياس
قلنا الدوران لا يقبل التعليل عندنا وانما المعتبر هو الاثر فلا يكون حجة علينا ولا نسلم ان اهل
اللغة يثبت قياسا لوجود معنى الشيء في شيء آخر بلا وجود صورته الا يرى ان الباب فرسا
قائم بالذات والفرس ايضا قائم بالذات ومع هذا لا يسمى الفرس بابا وما ذكروا من الامثلة
في الكتب ثابت بالتوقيف والشرط الثالث ان يكون الحكم ثابتا بالنص اذ لو كان فرعا
لآخر لا يجوز القياس عليه كما قال بعض الناس فيجب قياس السفرجل على التفاح في كونه ربويا بعلة

الطعم

الطعم ثم قياس التفاح على البر بعلة الطعم ايضا فانه يمكن قياس السفرجل على البر بعلة الطعم
فلا يحتاج الى القياس الآخر والرابع ان يكون المتعدي بعينه من غير تغيير اذ لو وقع في
ذلك الحكم تغيير في الفرع لا يكون الثابت في الفرع مثل الثابت في الاصل فلا يجوز القياس
والخامس كون الفرع نظير الاصل في العلة والحكم اذ لو لم يكن نظيره يكون الحكم في الفرع
بالرأي من غير الحاق بالاصل وهو باطل والشرط السادس ان لا يكون في الفرع نص اذ لو
كان فيه نص فان كان حكم القياس موافقا لحكم النص لم يكن للقياس فائدة وان كان مخالفا كان باطلا
لان القياس لا يجوز ان يكون مبطلا لحكم النص وقال شمس الائمة رح ان كان حكمه موافقا لحكم القياس
كان القياس صحيحا وكان مؤكدا للنص فلا يمتنع التعليل لما بين المصنف رح الشروط فرع
عليها احكامها وهذا متفرع على الشرط الثاني من الشروط الستة يعني لا يجوز التعليل
لاثبات اسم الزنا للواطة بان يقال الزنا سفح ماء في محل محرم وهذا المعنى موجود في
اللواطة فيكون اللواطة زنا فيجري عليها حكم الزنا لانه ليس بحكم شرعي ولا التعليل لظهار
الذمي لكونه اي لكون التعليل تغييرا للحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى الاطلاق في
الفرع عن الغاية هذا متفرع على الشرط الرابع بيانه ان ظهار الذمي لا يصح عندنا حتى انه
لا يحرم الوطء وعند الشافعي رحمه يصح ظهاره فيحرمه ويعلل بان حكمه حرمة الوطء والكافر اهل للحرمة
ظهاره كما يصح طلاقه فيقاس على المسلم قلنا هذا تغيير لحكم الاصل وهو ظهار المسلم في الفرع
وهو ظهار الذمي وانما قلنا انه تغيير لان حكم الاصل ثبوت حرمة موجبة للكفارة متناهية بها
وحكم الفرع ثبوت الحرمة مؤبدة غير متناهية بالكفارة لان الكافر ليس اهلا لها لان فيها
معنى العبادة والثواب على الظاهر اذ لم يقدر على الاعتاق هو الصوم والصوم لا يصح من الكافر
لا والواجب بالنص هو التحرير ثم الصوم والكافر ليس باهل له وان كان يقدر بالمطلق اطلاقه
لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره والخاطئ هذا متفرع على الشرط الخامس قال شمس الائمة رح
بالقصد لما صار الناسي معذورا مع انه عامد في نفس الفعل فلان يعذر المكره والخاطئ وجانب

في نفس الفعل اولى لانا الخاطي فقط واما المكره فلان فعله منتقل الى المكره فلا يبقى للمكره فعل
اصلا ولان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي لان النسيان يقع في الانسان بلا اختيار
منه فيكون منسوبا الى صاحب الحق لانه هو الذي اوجده الا يرى الى قوله عم فانما اطعمه
الله وسقاه بخلاف الفرع وهو فعل الخاطي والمكره لانه وجد ممن عليه الحق من وجه لانه حصل
بكسبه وان كان هو مخلوق الله ايضا على مذهب اهل السنة فلم يجعل ساقطا لوجود كسب
العبد فتتعدية عدم الفطر من الناسي الى الخاطي والمكره يكون فاسدة لعدم المماثلة بين
الفرع والاصل لان عذرهما ليس من قبل من له الحق ولهذا اوجب الشرع الكفارة في الخطأ
فان قلت انتم عديتم حرمة المصاهرة من الحلال الى الحرام وليس بنظيره في ايجاب الكرامة قلت
الاصل في ثبوت الحرمة هو الولد المستحق لكرامات البشر ثم يتعدى ذلك الى ابويه
كانهما صارا شخصا واحدا ثم اقيم ما هو سببه وهو الوطي مقامه ويستوي في ذلك الوطي
الحلال والحرام ولا يشترط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار هذا فرع على الشرط
الثاني اما الشرط في الايمان في كفارة اليمين والظهار فجواز ان حلف وقال هو تحرير في
تكفير فيشترط فيه الايمان كما يشترط في كفارة القتل وانما لم يجز هذا التعليل عندنا لانه تعدية
الى ما فيه نص بتغييره وذلك الفرع هو كفارة اليمين والظهار فان النص الوارد فيهما
مطلق وبهذا التعليل صار مقيدا وتقييد المطلق تغيير له والشرط الرابع اي الشرط
الرابع الذي ليس من الشروط الاربعة وانما صرح به لتمايزه من الشروط المتقدمة في ضمن
الشرط الثالث ان يبقى حكم النص بعد التعليل على ما كان قبله فان قلت لا يصح التعليل الا
بتغيير حكم النص لانه قبل التعليل خاص وبعده عام فكيف صح اشتراطه قلت معناه لا يتغير
ما هو المفهوم من النص قبل التعليل بتعليل شيء في قوله تع فكفارته اطعام عشرة
مساكين فانه على الاطعام بالتمليك والاطعام لغة جعل الغير طاعما وكان هذا مفهوم النص
قبل التعليل وهذا قد يحصل بالاباحة فلا علاقة بالتمليك فيجب على الكسوة تغير بعد التعليل

ماهو

ما هو المفهوم من النص قبله حيث لا يخرج المكفر عن عهدة الكفارة بالاباحة وهو باطل لانه لا يجوز
التعليل على وجه يتغير حكم الاصل في الفرع كما ذكرنا فظهار الذمي فلان لا يجوز ظهاره ويغير
حكم النص في عين المنصوص عليه اولى واما خصصنا القليل من قوله عم لا تبيعوا الطعام
بالطعام الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره في الاحوال وهذا
جواب نقض يرد على ما ذكرنا وهو انتم غيرتم حكم النص في الربوا بالتعليل لان قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء يعم القليل والكثير فخصصتم القليل الذي لم يدخل تحت الكيل
بالتعليل تقرير الجواب انه عم استثنى الحال بقوله عم الا سواء بسواء اذ المراد حال
التساوي في الكيل والمذكور في صدر الكلام وهو الطعام عين واستثناء الحال من العين
لا يستقيم اذ الاصل في الاستثناء الاتصال فعلم انه مستثنى من احوال البيع وهي حال التساوي
والتفاضل والمجازفة ولن يثبت ذلك اي التساوي الا في الكثير لان المراد منه التساوي
في الكيل بالاجماع وكان في آخر الكلام دليلا على ان اوله لم يتناول القليل فصار التغيير
بالنص اي كان بدلالته مصاحبا حال من النص للتعليل لا به اي لا بالتعليل وانما سقط حق
الفقير في الصورة هذا جواب عن نقض آخر وهو ان الله تع اوجب الزكاة وفسره النبي عم
في الابل بقوله في خمس من الابل شاة فصار حق الفقير في صورة الشاة ومعناها و
انتم ابطلتم بالمالية صورة الشاة حيث قلتم بجواز قيمتها وهذا تغيير لحكم النص وقد عممتم
فيما ابيتم تقرير الجواب ان حق الفقير في الصورة سقط بالنص اي باذنه الثابت بالنص
وهو قوله تع وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لا بالتعليل لانه تع وعد ارزاق
الفقراء اي وعد الله للفقراء ارزاقهم ثم اوجب مالا مسمى على الاغنياء لنفسه كالشاة
والبقرة ونحوهما ثم امر الله الاغنياء بانجاز المواعيد اي بقضاء ما وعده الله للفقراء بقوله
انما الصدقات للفقراء من ذلك المسمى وهو الشاة والبقرة او عين النقدين وذلك لان
اي ذلك المسمى لا يحتمل انجاز ما وعد الله للفقراء من جنبه مع اختلاف المواعيد لكثرة

حاجاتهم فلا يكون حقهم متعلقا بعين المنصوص بل بمطلق المال فكان الامر بانجاز المواعيد
اذونا بالاستبدال ليتقضي حاجاتهم فيحصل الوفاء بالوعد فثبت ان الاستبدال المستحق
بالنص المصاحب للتعليل لا بمجرد التعليل وركنه اي القياس ما جعل علما اي وصف جعل الاية
انما قال ركنه هذا لان ركن الشيء ما يتقوم به ذلك الشيء ولا قيام للقياس الا به لانه ما لم يكن
اشتراك الاصل والفرع في الوصف لا يثبت الاشتراك بينهما في الحكم فلا يثبت القياس وانما
جعل علامة لان علل الشرع امارات ودلالات على الاحكام لا موجبة لها لان الموجب هو الله
ثم الحكم في المنصوص ان كان مضافا الى النص في الاصل والى العلة في الفرع كما يذهب مشايخ
العراق يكون ذلك علما علامة على وجود حكم النص في الفرع وان كان الحكم مضافا الى العلة في الاصل
والفرع جميعا كما هو مذهب بعض مشايخنا يكون ذلك الوصف علما فيهما وجه قول مشايخ العراق ان
النص دليل قطعي والعلة دليل فيه شبهة واضافة الحكم الى القطعي اولى من اضافته الى المظنون
واضيف الحكم في الفرع الى العلة لانه لا دليل فيه فوقها فان قلت اذا لم يثبت الحكم في الاصل
بالعلة فمن اين تاتي التعدية الى الفرع قلت المعنى في الاصل صار لاضافة الحكم اليه مؤثرا
لكن لم يظهر اثره في المنصوص لكون النص اقوى منه وانعدم النص في الفرع فاضيف الحكم
الى المعنى فظهر اثره في الفرع لانه لا دليل فيه اقوى منه ووجه قول بعض المشايخ ان العلة اذا
لم يكن لها اثر في حكم الاصل لا يثبت الحكم في الفرع لان القياس لا يكون الا بان يحكم في الفرع
بعلة مثل علة الاصل ولا مماثلة بينهما لان علة الفرع مؤثرة وعلة الاصل غير مؤثرة ويمكن
ان يقال في هذا المقام المراد من قوله ما جعل علما على حكم النص ايضا كان اعم من ان يكون في الاصل
او الفرع فيرتفع الخلاف على حكم النص مما اي من الالفاظ التي اشتمل عليه النص اي ثبت بحكمه
له عدي بعلى لتضمنه معنى البناء اما بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير
صيغة كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم الآن ذلك المعنى مما اشتمل
من النص لا بد ان يكون ثابتا به صيغة او ضرورة اقتضائه والا لم يكن متعلقا بالنص فلا يمكن

جعل

جعله علما على حكمه وجعل الفرع نظيرا له في حكمه اي للنص في حكم النص احترز بهذا عن العلة
القاصرة اذ ليست بركن القياس بوجوده فيه اي بوجود ذلك الوصف في الفرع الكائن
فيه للسببية هذا اشارة الى ان اركان القياس اربعة وهي الاصل والفرع وحكم الاصل
والوصف الجامع واما حكم الفرع فثمرة القياس ونتيجته ولا يجوز ركنا له لانه موقوف عليه كذا افاده ابن
الحاجب وكلام المصنف وان لم يكن صريحا في كون الثلثة اركانا للقياس لكنه يستفاد من توقفه
عليها لانه موقوف على المعنى المذكور والمعنى المذكور موقوف على الثلثة الباقية وهو اي ذلك المعنى الذي
جعل علما على حكم النص جاز ان يكون وصفا لازما للمنصوص عليه كالثمنية فانها لازمة للذهب والفضة
عللنا بها في وجوب الزكوة في حلي النساء وقلنا تجب الزكوة في المصوغ منها كما تجب في غير المصوغ
بعلة الثمنية باصل الخلقة وهذه الصفة لا تبطل بصيرورته حليا والخصم علل بها في باب الربوا وهو
مردود عندنا لانه تعليل بالعلة القاصرة بخلاف تعليلنا بالثمنية في باب الزكوة لانه متعد الى
الحلي والمراد بالثمنية ان يكون الذهب والفضة بحال يقدر به مالية الاشياء وعارضا كالانفجار
في قوله دم فانها دم عرق انفجر والتعليل به يدل على اعتبار صفة الخروج وهو عارض لان الدم الذي
في العروق ليس بمنفجر واسما اي جاز ان يكون ذلك المعنى اسما كالدم في قوله دم مستحاضة توضأ
وصلي وان قطر الدم على الحصير فانها دم عرق انفجر فان الدم اسم علم اي موضوع غير مشتق من جهة
والتعليل به يدل على اعتبار صفة النجاسة فان قلت ما الفرق بين جواز التعليل باسم الدم و
عدم جوازه باسم الخمر اجيب بان التعليل هناك لتعدية اسم الخمر الى النبيذ ثم يترتب الحكم
على الاسم فيكون قياسا في اللغة فلم يجز وههنا بمعنى الاسم لتعدية الحكم الى الفرع لا بالاسم
فيكون تعليلا بالوصف حقيقة فيصح وجليا بحيث لا يحتاج الى النظر الكثير كوصف الطواف
في الهرة في قوله عم الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين وخفيا مثل علة الربوا وهي
القدر والجنس عندنا والطعم في المطعومات والثمنية في الذهب والفضة عند ش رح ولا
والادخار عند مالك رح وحكما اي يجوز ان يكون ذلك الوصف حكما شرعيا كالتعليل بال[illegible]

في الذمة في جواز اداء الدين من الميت قال النبي عم لامرأة لخثعمية سالته عن الحج عن ابيها ارأيت
لو كان على ابيك دين فقضيته اما كان يجزيك فقالت نعم فقال دين الله احق لان قوله عم دين الله
عين وصف ثابت في الذمة وذلك بالوجوب وانه حكم ودفع او كالعلة بحرمة الربا وهو جنس وجود
او الكيل وحده او الوزن كذلك او نحوه وعددا مثل القدر مع الجنس في علة حرمة التفاضل وجواز ان يكون
الوصف الذي جعل علة في النص كقوله عم انها من الطوافين كقوله عم كيلا بكيل وغيره او ثابتا
بدلالة النص كتعليل جواز السلم بعجز العاقد وذلك ليس في النص لانه خفي في العاقد لكنه ثابت
بالنص باعتبار ان وجود السلم المنصوص عليه جائز وان رسول الله عم نهى عن بيع ما ليس عند الانسان ورخص
في السلم يقتضي عجزا والاعدام صفة فيكون ثابتا باقتضاء فيكون كالثابت بعينه ودلالة اي
دليل الخلق المقصود من الفاعل كون الوصف علة لما ذكر ان ركن القياس هو الوصف اشار الى الاثر
الذي يعلم به كون الوصف علة صلاحه وعدالته بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به قبل القياس
كما ان شهادة الشاهد يعني بعد صلاحها للشهادة بان يكون حرا عاقلا بالغا مسلما لا تقبل ما
لم يثبت عدالته والمؤثر باعتبار النظر الى عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه
اربعة اقسام الاول ان يظهر تاثير عين ذلك الوصف في عين ذلك الحكم وهو المقطوع الذي لا ينكره
احد والثاني ان يظهر اثر عين الوصف في جنس ذلك الحكم وهو المذكور في الكتاب كتاثير الاخوة لاب وام
في التقدم في الميراث فيقاس عليه ولاية الانكاح فان الولاية غير الميراث لكن بينهما مجانسة في الحقيقة
والثالث ان يؤثر جنسه القريب في عين ذلك الحكم كاسقاط قضاء الصلوات الكثيرة بعذر الاغماء
فانه تاثير جنسه وهو عذر الجنون والحيض ظهر في عينه باعتبار لزوم الحرج والرابع ما ظهر اثر جنسه
في جنس ذلك الحكم كاسقاط الصلاة عن الحائض فانه ظهر تاثير جنسه وهو مشقة السفر في جنس ذلك
الحكم وهو سقوط الركعتين وهذه الاقسام حجة ونفي صلاح الوصف ملائمته وهو اي الملائمة تذكير
الضمير باعتبار كونها مصدرا ان يكون على موافقة العلل المنقولة عن رسول الله عم وعن السلف
اي الصحابة والتابعين بان لا يكون نائيا عن طريقتهم في التعليل لان الكلام في العلة الشرعية

والمقصود بها اثبات الحكم الشرعي فلا يصح العمل بها الا ان تكون موافقة لما نقل عن الذين بهم
عرف احكام الشرع قال الغزالي المراد بالمناسبة اذا اضيف اليه الحكم انتظم كقولنا كونه
خمرا لانها تزيل العقل لا كقولنا حموضة لانها تقذف بالزبد وكقولنا اذا اسلم احد الزوجين
اضيفت الفرقة الى اباء الاخر لانه تعصب لا الى الاسلام لانه عرف عاصما لا قاطعا للحقوق
كتعليلنا بالصغر ولاية المناكح جمع منكح بفتح الميم بمعنى النكاح وقائل ان يقول المصدر لا يجمع الا
اذا اريد به الانواع والنكاح ليس بمتنوع وما قيل انه جمع منكوحة ففيه شذوذ لان اقل ما قد
الياء بعد الكاف والثاني جمع المفعول على مفاعيل مقصور على السماع وقولهم ملاعين ومكاسير شاذ
كذا في التنقيح لما يتصل به من العجز اللام متعلق بالتعليل والضمير في به راجع الى الصغر اعلم
ان الولاية انكاح الصغار معلولة بالصغر اتفاقا وكذا في انكاح الصغائر معلولة بعلة الصغر
عندنا وبالبكارة عند ش رح وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا زوج الاب البكر البالغة من غير كفو
من غير رضاها لا ينفذ عندنا خلافا له وفيما ان الاب يملك اجبار الثيب الصغيرة عندنا خلافا له
فانه اي الصغر مؤثر في اثبات الولاية في مال الصغير فان الصبا مظنة العجز دون البكارة
بانه الطواف مطلقا لما يتصل به من الضرورة يعني التعليل بالصغر موافق للعلل المنقولة
مثل الطواف الذي علل النبي عم سقوط النجاسة من الهرة في قوله الهرة ليست بنجسة لانها
من الطوافين فالطواف منشأ للضرورة وهي تعذر صون الاواني عن الهرة والضرورة مؤثرة
في اسقاط النجاسة فكذا الصغر منشأ للعجز والعجز مؤثر في اثبات الولاية فكان التعليل
بالصغر موافقا لتعليل النبي عم دون الاطراد يعني الدليل الدال على علية الوصف صلاحه
وعدالته لا الاطراد وجودا او وجودا وعدما يعني وجود الحكم عند وجود الوصف وعدمه عند
عدمه لقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه معلول بشغل القلب وجودا وعدما فانه اذا
شغل القلب بشيء او غضب لم يحل له القضاء واذا لم يوجد شغل القلب بشيء او غضب يحل
له القضاء احتج اهل الطرد بان العلل الشرعية امارات على الاحكام لا موجبة لان الموجب

هو انه واخوا الطرد والحكم مع الوصف وجوكون الوصف امارة للحكم خلافا لبعد ذلك الى سقط بعلل
لان الامارة لا يخرج مايكون علامة على وجود ذلك الشى وانجو الجنهم ان قولهم العلل امارات
سلم في حق الله تعالى لجعلها امارات لا يجابه تعالى واما في حقنا فليست كذلك بل هي موجبة لانا نضيفون
نسبة الاحكام الى العلل فاذا وجدت العلة الشرعية وجد حكمها بها لا محالة كما نسبت الاجزية
الى افعالنا ونسب حل البضع الى النكاح والقصاص الى القتل وان كان المقتول ميتا باجله
وان كان كذلك لم يكن بد من التغيير لان الوجود قد يكون اتفاقا وبجود الاطراد لا يتميز بين الشرط
والعلة الا ترى ان من قال لعبده انت حر ان كلمت زيدا دار وجود العتق مع الكلام كما دار
مع انت حر وهو علة فلا بد من ان يكون مؤثرا او مناسبا اى من جنس الاطراد والتعليل بالنفى
من حيث ان كلا منهما لا يصلح دليلا لان الاستصحاب العدم اى عدم العلة اضافة الاستصحاب
الى العدم بادنى ملابسة يعنى طلب العلة فانتهى الى عدمها لا يمنع الوجود اى وجود علة
اخرى من وجه اخر لان العدم لا يكون اعلى من الوجود ووجود وصف لا يمنع وجود وصف
اخر يثبت الحكم به لما ثبت ان الحكم قد يثبت بعلل شتى فكيف يمنع العدم والتعليل بالنفى
كقول ش رح في النكاح انه لا يثبت بشهادة النساء مع الرجال انه ليس بمال
وكونه غير مال لا يمنع قيام وصف اخر له اثر في اثباته بشهادة النساء مع الرجال وهو ان
النكاح من جنس ما لا يسقط بالشبهات لانه لا يبطل برجوع الشهادة بعد القضاء وكونه ما
يسقط بالشبهة لا يبطل كما في الحدود ويثبت بالهزل والاكراه فيكون النكاح اسهل ثبوتا من
المال فلما ثبت النكاح بما لم يثبت به المال فلان يثبت بما يثبت به المال اولى الا ان يكون
السبب معينا استثناء من اعم الاحوال تقديره ومن جنس الاطراد والتعليل بالنفى في جميع الاحوال
الا في حال كون سبب الحكم المتنازع فيه معينا لا يكون له سبب اخر غيره فيصح الاستدلال وهو حجة
جواب عما يقال انتم علقتم بالنفى في مواضع كقول م رح في ولد المغصوب انه لم يضمن لانه لم يغصب
بيان ان سبب وجوب الضمان هو الغصب فيصح الاستدلال بعدم الغصب على عدم وجوب

الضمان لان ضمان الغصب لا يكون بلا غصب ومنها قول م في ايجاب الخمس فيما يستخرج من البحر كاللؤلؤ والعنبر انه
لا خمس فيه وذلك لانه لم يوجف عليه المسلمون يعنى انما يجب الخمس فيما كان في ايدى الكفار وانتقل الى المسلمين
بايجاف الخيل والمستخرج من قعر البحر لا يكون في ايدى الكفار لان قعر الماء يمنع ايديهم فلا يكون من الغنيمة
فلا يكون فيه خمس والاحتجاج اى من جنس الاطراد والاحتجاج باستصحاب الحال وقيل هو الحكم
بالثبوت في الزمان الثانى بناء على انه كان ثابتا في الزمان الاول وفى هذا التعريف بحث لان الحكم
بالثبوت في الزمان الثانى هو فعل المجتهد وهو ثمرة موجب الاستصحاب لا نفس الاستصحاب لان الاستصحاب
هو الدليل الذى يثبت به الحكم وقيل هو ابقاء ما كان على ما كان وانما سمى هذا النوع استصحابا لان المستدل
يجعل الحكم الثابت في الماضى مصاحبا للحال او يجعل الحال مصاحبا للحكم فاضافته الى الحال اضافة المصدر
الى المفعول وهو ليس بحجة عندنا المستدل ش رح على حجيته بان الحكم اذا ثبت بدليل ولم يثبت
له معارض قطعا يبقى الحكم بذلك الدليل كما ثبت الشرائع بعد وفاته ع م اجاب المص عنه بقوله
لان المثبت ليس بمبق يعنى الدليل الموجب لوجود حكم في الشرع ليس موجبا لبقائه لان البقاء
عرض اخر مفتقر الى علة اخرى ولو كان البقاء عين الوجود لما انفك البقاء عنه وجواب عن الشرائع
ان البقاء فيها بعد الرسول ع م لتقرر الادلة الموجبة لبقائها وعدم احتمال النسخ فيها لكونه
خاتم النبيين بنص القران وذلك اى الاستدلال بالاستصحاب انما يتحقق في كل حكم عرف وجوده
اى ثبوته بدليله ثم وقع الشك في زواله اى زوال الحكم لعدم وجدان المزيل اعلم انه لا خلاف
في عدم وجوب العمل بالاستصحاب قبل التامل والاجتهاد في المزيل وانما الخلاف في استصحاب حكم علم
بعدم دليل مغير بطريق النظر والاجتهاد وكان استصحاب المستدل اى جعله حال البقاء في
الحكم الثبوت مصاحبا للحكم موجبا اى دليلا عندنا عند ش رح لا يكون حجة موجبة اى ملزمة
على الخصم ولكنها حجة دافعة لالزام الخصم وفائدة الخلاف تظهر في مسائل منها ما ذكره المص بقوله
حتى قلنا في الشقص اذا بيع من الدار فطلب الشريك الشفعة فانكر المشترى ملك الطالب فيما
اى في السهم الذى في يده وقال ليس لك فيه ملك وانما هو في يدك بالاجارة ان القول قوله

يعني القول للمشتري ولا يجب له ولا يثبت للشفيع الشفعة الا ببينة اي باقامة البينة على ملكه ما في
لان الشفيع يتمسك بالاصل وان اليد دليل الملك ظاهرا والظاهر يصلح للدفع لا للالزام فحال شئ يبيع
بغير بينة لانه يصلح للدفع والالزام عنده ومنع المسئلة بيع الشقص يتحقق خلافه
في استصحاب الحال لانه لا يقول بالشفعة في الجوار ومنها رجل قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر فمضى اليوم ثم اختلفا فالقول قول المولى عندنا ولا يعتق العبد لان العبد
يتمسك باستصحاب الحال لان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة للالزام على المولى وعند ش رح
القول قول العبد لانه يصلح للالزام فان قلت اذا طلب المجتهد الدليل وعدم يظفر به يحصل غلبة
الظن بالاجتهاد والدليل الظني حجة يصلح للالزام قلت لا نسلم ان كل ظن معتبر وانما المعتبر ما قام
الدليل القطعي على اعتباره ولم يوجد ههنا دليل قطعي والظني على اعتباره فلا يكون ناظرا على الغير
كالظني الحاصل بالتحري والاحتجاج بتعارض الاشباه وهو عبارة عن تعارض الامرين كل واحد
منهما يمكن ان يلحق به المتنازع فيه كقول زفر رح في غسل المرافق انه ليس بفرض لان من الغايات
ما يدخل في المغيا كقوله حفظت القرآن من اوله الى آخره ومنها ما لا يدخل كقوله تع فنظرة
الى ميسرة فلا تدخل المرافق في وجوب الغسل بالشك وهذا عمل بغير دليل يعني هذا الاحتجاج
فاسد لانه عمل بلا دليل لان الشك امر حادث بين العلم والجهل فيحتاج دليل يثبت هذا الحادث
فان قيل دليله تعارض الاشباه قلنا هو امر حادث ايضا فلا بد له من مثبت فان قال هو دخول
بعض الغايات مع عدم دخول بعضها قلنا هل تعلم ان المتنازع فيه من اي قبيل فان قال
اعلم نفي الشك لانه مع العلم لا يجتمع وان قال لا اعلم فقد اقر بالجهل وعدم الدليل معه
وفي بعض الشروح ما دخل دخل بدليل وما لم يدخل لم يدخل بدليل فلا يكون التعارض
في المرافق لانه لم يجتمع دليل الدخول وعدم الدخول ومن شرط التعارض اتحاد المحل
كما في سؤر الحمار لان تعارض الدليلين في نفس السؤر وفيه نظر لان المراد من التعارض
ليس هو التعارض المصطلح ولانه غاية ما في الباب ان تعارض الاشباه يحدث الشك لكن

اثره

اثره في التوقف لا الميل الى احدهما بلا ترجيح والقائل ان يقول انه عمل بالاصل لا الميل
الى احدهما لان وجوب الغسل قطعا مع وجود الشك لا يتصور فينتفي وجوب الغسل
قطعا والاحتجاج بما لا يستقل الا بوصف اي بما لا يستقل الا بالاحتجاج بالوصف الذي
لا يستقل بنفسه في اثبات الحكم بل يحتاج الى انضمام وصف آخر اليه يعني به اي بذلك
الوصف الفرق بين الاصل والفرع يعني لا يوجد ذلك الوصف في الفرع كقولهم اي
كقول بعض اصحاب ش رح في مس الذكر انه مس الفرج فكان حدثا كما اذا مس وهو
يبول وهذا فاسد لانه قياس بلا معنى عليه لانه ان جعل نفس المس معنى عليه
لزم قياس المس على المس وان جعل مع وصف آخر وهو قوله يبول لا يوجد ذلك
في الفرع والاحتجاج بالوصف المختلف فيه وهو ان يقيس صورة على اخرى ويجعل الجامع
وصفا اختلف في كونه علة للحكم كقولهم في الكتابة الحالة انها باطلة اي عقد لا يمنع
من التكفير اي من جواز التكفير بالاعتاق فكان فاسدا كالكتابة بالخمر وهذا فاسد لانه
تعليل بوصف مختلف فيه اختلافا ظاهرا لان الكتابة لا يمنع جواز الاعتاق عن التكفير عندنا
حالة كانت او مؤجلة فلم يكن عدم المنع من التكفير دليلا على فساد الكتابة فيلزم
عليه اقامة الدليل على ان الصحيح منها مانع عن جواز الاعتاق ليصح الاستدلال بجواز
الاعتاق على فساد الكتابة فقبل اقامة الدليل كان فاسدا والاحتجاج بما لا يشك
في فساده بحيث لا يخفى على احد من اهل الفطانة كقولهم اي كقول بعض اصحاب ش رح
في منع جواز الصلاة بثلاث آيات قصار انه ناقص العدد عن سبع يريد بها الفاتحة فلا يتأدى
به الصلاة كما دون الآية اي كما لا يجوز بما دون الآية وهذا ظاهر الفساد اذ لا اثر للنقصان
من السبعة في عدم جواز الصلاة ذكر في الملخص ان قراءة الفاتحة ركن حتى ان من عجز عنها
يقرأ سبع آيات من القرآن متفرقة او متوالية فان عجز عنها يسبح ويهلل بقدر الفاتحة
قال صاحب القواطع مثل هذه التعليلات ضلال وزلة في الدين ومنع عن سبيل الرشاد

لمستفيد بيانا وهذا غير منقول من السلف بل احدثه من كان من نظار الفقهاء بعيد عن الاحتجاج بلا دليل

لا خلاف في انه يطلب الدليل ممن قال حكم الله في هذه الحادثة كذا ولا يطلب ممن قال لا اعلم حكم الله في هذه

الحادثة واما الثاني فالحكم كمن قال ليس في الخضروات والمجنون زكوة فهل عليه دليل ام لا قال اصحاب الظواهر

لا دليل على معتقد النفي بل يكفي التمسك بلا دليل وهو المراد من قوله والاحتجاج بلا دليل وقال

بعضهم يجب على النافي في العقليات فقط وعند الجمهور ليس بحجة اصلا لا في الاثبات ولا في النفي تمسك

اصحاب الظواهر بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الآية فانه تعالى علم نبيه عم الاحتجاج بلا دليل

واحتج من خصص العقليات بان مدعي النفي والاثبات في العقليات يدعي حقيقة الوجود والعدم كقوله

زيد في الدار وزيد ليس في الدار واما في الشرعيات فمدعي الاثبات كوجوب شيء وندبه يدعي حكما

شرعيا واما النافي فينكر وجود الوجوب ويدعي انتفاءه وذلك ليس بحكم شرعي فلا يكلف بالحجة

بالدليل واحتج الجمهور بقوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تلك امانيهم

قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين امر النبي عم بطلب الحجة والبرهان على النفي والاثبات جميعا فان قلت

لا دليل ينفي للدليل المثبت فيكون انتفاؤه دليلا على النفي ضرورة اذ لا واسطة بين الاثبات و

النفي قلت قولك لا دليل انما يكون دليلا اذا كان النافي عالما بجميع الادلة فاما من لا علم له بها

فهو جهل بالدليل لا علم بانتفاء الدليل فان قلت قال ابو حنيفة رح لا خمس في العنبر لانه لم يرد

به الاثر قلت لا يكتفي بقوله لا اثر فيه بل ذكر انه بمنزلة السمك حيث قال م رح حاكيا

عن ابي حنيفة رح لا خمس في العنبر قلت لم قال لانه بمنزلة السمك قلت وما بال السمك لا

خمس فيه قال لانه بمنزلة الماء ولا خمس في الماء هذا اشارة الى معنى هو ترجيح القياس لا

يجب الخمس فيه لانه انما يجب فيما كان اصله في يد العدو وحوته ايدينا قهرا او غلبة واما في بعض

الاموال بالاثر ولم يرد فيه اثر فخالف القياس فترك على اصل القياس وجملة ما يعلل له اي

جميع ما يقع التعليل لاجله اربعة اقسام لما فرغ من بيان شرط القياس وركنه شرع في بيان

حكمه الاول اثبات الموجب بكسر الجيم اي العلة او وصفه والثاني اثبات الشرط اي شرط الحكم او وصفه

والثالث

١٤٣

(من النسيئة)

والثالث اثبات الحكم او وصفه كالجنسية لحرمة النساء هذا مثال لاثبات الموجب فان

الجنس بانفراده هل هو علة محرمة للبيع نسيئة ام لا فعندنا محرم وعند ش رح لا يحرم

وهذا اختلاف وقع في موجب الحكم فلم يصح اثباته بالرأي وانما يجب على المدعي الدليل من نص

او دلالة او اشارة او اقتضاء لان الثابت بها ثابت بالنص فقلنا الجنس بانفراده

يحرم النسيئة باشارة النص لان علة الربوا القدر والجنس على ما مر ووجد في النسيئة

شبهة الفضل وهي الحلول في احد الجانبين لان النقد خير من النسيئة فالجنس من حيث

انه بعض العلة اخذ شبهة العلة فاثبتنا به شبهة الربوا لان الشبهة كالحقيقة في

هذا الباب حتى فسد البيع مجازفة بشبهة الربوا وصفة السوم في زكوة الانعام هذا

مثال لاثبات وصف الموجب وهذه الصفة هي شرط للزكوة ام لا فعند الشافعي شرط

وعند مالك رح لا وهذا نظير الاول لا يجوز التكلم فيه بالرأي بل بالنص وهو قوله عم

في خمس من الابل السائمة شاة ولكن الحلالة قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وهي

شرط عندنا خلافا لمالك فلا يجوز اثباته ولا نفيه بالقياس بل بالنص وهو قوله عم لا نكاح

الا بشهود وهو يتمسك بقوله عم اعلنوا النكاح وشرط العدالة والذكورة في

في الشهود وهذا مثال لاثبات صفة الشرط والاختلاف فيهما وهو ان الشهود شرط لانعقاد

النكاح باتفاق بيننا وبين ش رح ولكن اختلف في صفة الشهود وهي الذكورة والعدالة

فعندنا لا يشترط ذلك لقوله عم لا نكاح الا بشهود من غير شرط العدالة والذكورة

وهو يتمسك بقوله عم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل قلنا لم يصح قوله وشاهدي

عدل في كتب الحديث وانما الرواية لا نكاح الا بولي والبتيراء هذا مثال لاثبات الحكم

في الركعة الواحدة هل هي صلوة شرعية ام لا فعندنا ليست بصلوة خلافا

للشافعي وهو يتمسك بما روي انه عم قال اذا خشي احدكم الصبح فليوتر بركعة

وبما روي انه عم نهى عن البتيراء اي عن الركعة الواحدة وصفة الوتر هذا مثال لا

صفة الحكم اختلفوا في صفة الوتر وهي وجوبه عند ابي حنيفة رح لقوله عم ان الله زادكم صلاة
الا وهي الوتر والزيادة لا بد ان تكون من جنس المزيد وسنة عند صاحبيه والشافعي رح سنة لقوله
لا حين سأل الاعرابي بقوله هل علي غيرهن والرابع تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه اي الى محل لا
نص فيه ليثبت فيه اي حكم النص فيما لا نص فيه بغالب الرأي فالتعدية حكم لازم للتعليل
عندنا فيكون بين القياس والتعليل مساواة عندنا جائز عند الشافعي رح لانه يجوز التعليل
بالعلة القاصرة فعنده التعليل اعم من القياس لانه يوجد التعليل بدون القياس في العلة
القاصرة كالتعليل بالثمنية لانه اعتبر العلة المستنبطة بالعلة المنصوص عليها وكما ان
الحكم لا يتعلق بالعلة في النص فيكون صحيحة بدون التعدية فكذا هذا ولان صحة تعدية
العلة موقوفة على صحتها في نفسها فلو توقفت صحتها في نفسها على صحة تعديتها الى الفرع
لزم الدور وهو باطل ولنا ان دليل الشرع لا بد ان يكون موجبا للعلم او العمل والتعليل
لا يفيد العلم بالاتفاق ولا عمل له في المنصوص عليه لان الحكم ثابت بالنص وهو فوق التعليل
فلا يصح قطع الحكم عن النص فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قلت التعليل بالعلة
القاصرة يفيد اختصاص حكم النص به قلت انه يحصل بترك التعليل لان غيره انما يلحق به
بالتعليل واذا لم يعلل يحصل هذه الفائدة على ان التعليل بالعلة القاصرة لا يمنع التعليل
بالعلة المتعدية لجواز ان يكون معلولا بعلتين وهذا لان العلل الشرعية امارات فلا يمتنع
نصب علامتين على شيء واحد قيل هذا الخلاف فرع اصل آخر وهو ان الحكم في المنصوص عليه
يضاف الى النص عندنا فلا فائدة في العلة القاصرة وعند الشافعي رح الحكم مضاف الى العلة في الاصل
والفرع وهو قول بعض مشايخنا فيجوز التعليل بالقاصرة وهذا ليس بشيء فان اضافة الحكم
الى العلة في حق النص ابطال لعمل النص بالتعليل او اسناد الحكم الى الاضعف مع وجود
الاقوى واذا كان كذلك لم يعد التعليل بلا تعدية والجواب عن الدور انا نقول لم لا يجوز ان يعلم
صحتها في نفسها لا انه توقف على صحة تعديتها بل وجودها في الفرع فينقطع الدور لانه توقف

صحته

صحته فلا يعتبر ان الممتنع اذا كان باشتراط سبق كل واحد منهما الى الآخر والتعليل للاقسام
الثلاثة الاول وغيرها باطل لا خلاف في ان اثبات السبب او الشرط او الحكم ابتداء بالرأي لا بطريق
التعدية باطل لان التعليل شرع لادراك احكام الشرع وفي اثبات الموجب وصفته اثبات
الشرع وليس للعبد ولاية ذلك وفي اثبات الشرط وصفته ابطال الحكم وهذا نسخ لانه
لو لم يكن شرطا لوجد الحكم بدونه وبعده لما صار شرطا لا يوجد بدونه فكان رفعا للحكم وليس
للعبد ذلك ولا خلاف ايضا في ان اثبات الحكم بطريق التعدية جائز وانما الخلاف في اثباتها بطريق التعدية ته
من اصل بان يثبت سببا او شرطا لحكم بنص او اجماع فيعلل ويعدى الى محل آخر فقال
عامة اصحابنا لا يجوز وقال اكثر الاصوليين يجوز وهو اختيار صاحب الميزان وفخر الاسلام احتج
المنكرون بانه لا بد للقياس من معنى جامع فاذا قسنا اللواطة على الزنا مثلا في كونه سببا
للحد لا بد من ان يقال ان الزنا سبب للحد بوصف مشترك بينه وبين اللواطة ليمكن جعل
اللواطة سببا له ايضا وحينئذ يكون الموجب للحد المعنى المشترك فيخرج الزنا واللواطة عن كونهما نهما
موجبين له لان الحكم لما استند الى المعنى المشترك استحال مع ذلك اسناده الى خصوص
كل واحد منهما فيلزم منه بطلان القياس لان شرطه بقاء حكم الاصل ولم يبق في الزنا الذي
هو الاصل حكمه وهو ان يكون سببا للحد واحتج المجوزون بان القياس رد الشيء الى نظيره
وذا يتحقق في الاسباب والشروط كما يتحقق في الاحكام ولا معنى لقولهم فيخرج الزنا واللواطة طة
عن كونهما موجبين للحد لان الوصف الذي يوجب سببية الزنا للحد اذا كان مشتركا لا يخرج
الزنا من ان يكون موجبا للحد لان ذلك المعنى موجب للحد بسببية الزنا فالمراد من قوله
النص والتعليل للاقسام بطل اثباتها ابتداء لا بطريق التعدية اي تابع فخر الاسلام ولا كان المراد مراد
منه التعليل مطلقا لم يبق الا الرابع اي لم يبق استعمال القياس الا في القسم الرابع وهو
تعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ولما كان الرابع على وجهين بان يكون التعدية بناء على العلة
الظاهرة وهو القياس او على العلة الباطنة وهو الاستحسان شرع في بيان الاستحسان قبل المعدول

من قبيل القياس اقوى منه لكنه ليس كاسمه او لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر دالا على
ما ذكره المصنف في شرحه وهو دليل يعارض القياس الجلي فقوله دليل يشمل انواع الاستحسان
وقوله يقابل القياس الجلي يخرج القياس الذي ترك به الاستحسان فانه يقابل القياس الخفي دون
الجلي فلا يدخل تحت الاستحسان والاستحسان انواع يكون بالاثر والاجماع والضرورة والقياس
الخفي كالسلم فان القياس يأبى جوازه لعدم المعقود عليه عند العقد الا انا تركناه بالنص وهو قوله
من اسلم منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث والاستصناع فيما فيه تعامل الناس مثل ان يأمر
انسانا بان يخرز له خفا بكذا ويبين وصفه ومقداره ولم يذكر له اجلا والقياس يقتضي انه
لا يجوز لانه بيع معدوم لكنهم استحسنوا تركه بالاجماع لتعامل الناس فيه فان قلت الاجماع
وقع معارضا بالنص وهو قوله لا تبع ما ليس عندك واجيب بان النص صار مخصوصا في حق هذا
الحكم بالاجماع وفيه نظر لان المراد شرط المخصص عندنا والاجماع ليس بمقارن ويمكن
ان يجاب عنه بان المراد شرط في التخصيص الاول والنص مخصوص من قبل الاجماع بالسلم فيجوز
بعده بالاجماع وتطهير الاواني مثال للضرورة فان القياس يقتضي عدم تطهيرها اذا تنجست
لانه لا يمكن صب الماء عليها حتى تطهر وتركوا العمل بالقياس للضرورة عامة الناس وطهارة
سؤر سباع الطير مثال للقياس الخفي فان القياس الظاهر يقتضي نجاسته لان لحمه حرام كسؤر سباع
البهائم وفي الاستحسان طاهر لان سباع البهائم انما تنجس للعين ونجاسة سؤرها باعتبار
انها تأخذ بلسانها فيختلط لعابها النجس بالماء وسباع الطير تأخذ بمنقارها وهو عظم و
لا يتنجس من الميت فضلا عن الحي اولى ولما صار العلة هذا شروع في بيان ترجيح الاستحسان
على القياس بعد بيان انواع الاستحسان عندنا علة بازائها خلافا لاهل النظر وكان بيانه
قد مضى على القياس الاستحسان الذي هو القياس الخفي وفيه رد لمن طعن على ابي حنيفة رحمه الله
واصحابه بان حجج الشرع اربعة والاستحسان قسم خامس تفرد به ابو حنيفة رحمه الله وهذا
قول بالتشهي لانهم ان انكروا هذه التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان

انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا من الادلة المتفق عليها في مقابلة
القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس ونقل عن الشافعي رحمه الله انه قال من استحسن
فقد شرع يريد ان من اثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع
لذلك الحكم اذا اقوى اثره مثاله سؤر سباع الطير فانه نجس بالقياس على سؤر سباع البهائم
وهذا معنى ظاهر الاثر وفي الاستحسان طاهر لان نجاسة السبع ليست لعينه بدليل جواز الانتفاع
بجلده وهذا الاستحسان قوي اثره الباطن فترجح على القياس لان الاعتبار للاثر لا
للظهور كما ان الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة فترجح العقبى لقوة اثرها من حيث الدوام والصفاء على الدنيا
لضعف اثرها من حيث الكدورة والفناء وقد يعارض القياس الصحيح اثره الباطن على الاستحسان
الذي ظهر اثره وخفي فساده كما اذا تلا آية السجدة في صلاته فانه يركع بها ان شاء
ان كانت الآية في آخر السورة وان شاء سجد الا ان الركوع يحتاج الى النية دون السجدة
وان كانت في وسط السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي فان ركع في موضع
السجدة اجزأه فان ختم السورة ثم ركع لم يجزه وان نواها اولم ينوها لانها صارت دينا في
الذمة لا تتأدى بالركوع ولا بالسجدة الصلاتية كذا في الذخيرة وذكر الناطفي في شرح
القدوري في الاجناس ولو ركع في وسط السورة ينوي السجدة عن التلاوة والركوع جميعا
جاز عنهما وبه نأخذ فالقياس يقتضي ان يقوم الركوع مقام سجدة التلاوة فانه يجزيه بها في القياس لان
الركوع والسجود متشابهان في معنى الخضوع ولهذا اطلق الركوع على السجود في قوله تعالى
وخر راكعا مجازا فان الخرور وهو السقوط موجود في السجود دون الركوع فهذا قياس ظاهر
وفي الاستحسان لا يجزيه لانا امرنا بالسجود والركوع غيره حقيقة الا ترى ان الركوع
في الصلاة لا ينوب عن السجدة فيها فلا ينوب عن سجدة التلاوة كان اولى وهذا
اثره الظاهر لان المأمور به لا يتأدى بغيره فيفسد به وجه القياس لكن القياس اولى بالعمل
بسبب قوة اثره الباطن الا ترى ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة

في المزدلفة وانما المقصود به التواضع والركوع في الصلاة بخلاف هو المقصود من السجود لان الركوع قبلها عبادة كالسجود فيسقط عنه السجود بخلاف سجود الصلاة حيث لا يجوز اقامة الركوع مقامه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه فصار الاثر الخفي للقياس وهو حصول المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس المشابهة والعمل بالمجاز مع امكان الحقيقة اولى من الاثر الظاهر للاستحسان وهو العمل بالحقيقة مع الفساد الخفي وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود ثم بين الفرق بين المستحسن بالقياس الخفي وبين المستحسن بالاثر والاجماع والضرورة فقال ثم المستحسن بالقياس الخفي يصح تعديته بخلاف الاقسام الاخر لانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما اتفقا على ان المبيع ملك للمشتري والمشتري لا يدعي شيئا في ذمة البائع وانما البائع يدعي زيادة الثمن وكان القياس ان يسلم المبيع الى المشتري ويأخذ منه ما اقر به ويحلف على الباقي كما في سائر الخصومات ويوجبه اي يمين البائع كما يجب على المشتري فيتحالفان استحسانا لان المشتري يدعي تسليم المبيع عند احضار ما اقر به والبائع ينكره هذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى الى الوارثين اي وارثي البائع والمشتري حتى لو وقع الاختلاف بينهما بعد موت المتعاقدين في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد والاجارة اي تعدى وجوب التحالف من المبيع الى الاجارة حتى لو اختلف العاقدان في مقدار الاجرة قبل ان يأخذ العاقد في العمل يتحالفان لان التحالف لدفع الضرر لكل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه رأس ماله والعقد لا يحتمل الفسخ فاما بعد القبض اي الاختلاف في مقدار الثمن بعد قبض المبيع فلم يجب يمين البائع الا بالاثر وهو قوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا لان المشتري لا يدعي على البائع شيئا اذا المبيع سلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص فلا يصح تعديته الى الوارثين ولا تحالف الموجر

والمستأجر اذا اختلفا بعد استيفاء المعقود عليه وعند محمد رح يجري التحالف بين الوارثين لان عنده انما يصار الى التحالف باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر وهذا المعنى يتحقق قبل القبض وبعده وجوابه لا نم ان كل واحد منهما يدعي عقدا آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن لان المبيع بالف قد يصير بالغبن بزيادة الثمن فلم يصح تعديته وشرط الاجتهاد لما فرغ من بيان القياس وركنه وشرطه شرع في بيان الاجتهاد وشرطه لانه لا بد للقياس من القائس وانما لم يبين نفس الاجتهاد لشهرته وهو عند الاصوليين بذل المجهود في استخراج الاحكام من الادلة الشرعية ان يحوي علم الكتاب بمعانيه اي مع معانيه لغة وشرعا ووجوهه التي قلنا مثل الخاص والعام وسائر الاقسام ولا يشترط ضبطها بل يكفي ان يكون عالما بمواقعها بحيث يرجع اليها وقت الحاجة قيل المراد به ما يتعلق به الاحكام وذلك مقدار خمسمائة آية وعلم السنة بطرقها والمراد بها ايضا ما يتعلق به الاحكام وان يعرف وجوه القياس اي طرائقه وشرائطه وحكمه الاجتهاد بغالب الرأي حتى قلنا ان المجتهد يخطئ ويصيب والحق في موضع الخلاف اي في المسائل الفقهية واحد باثر ابن مسعود في المفوضة وهي التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يسم لها مهرا قال ابن مسعود فيها اجتهد برأيي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فمني ومن الشيطان وهو اي هذا الاثر بينهم ولم ينكر عليه احد فكان اجماعا منهم على ان الاجتهاد يحتمل الخطأ وقالت المعتزلة كل مجتهد مصيب لانه لو كلف المجتهد باصابة الحق فيكون كل مجتهد مصيبا والا يلزم من التكليف تكليف ما ليس في الوسع كالاستقبال القبلة فانها جهة واحدة وعند الاشتباه تصير جهة التحري قبلة والحق في موضع الخلاف متعدد وهذا في النقليات لا في العقليات التي من اصول الدين فان الحق فيها واحد بالاجماع والمخطئ فيها كافر ان خالف ملة الاسلام كاليهود والنصارى والجواب عنهم انهم ما كلفوا باصابة ما عند الله من الحق بل كلفوا بالاجتهاد ولا اصابة فكانوا مصيبين في الاجتهاد وان اخطأ بعضهم الحق لكن لو جماعة بطلب فرس ضل فخرج كل الى جانب وكل واحد منهم حيث في الطلب لكن من وجد الفرس مصيب ابتداء وانتهاء والباقون مصيبون ابتداء لا انتهاء لان المجتهد في القبلة

معيب لا محالة فانه اصحابنا رحمهم الله قالوا في قوم تحرّوا في القبلة مختلفين ان من علم حال
امامه فسدت صلوته لانه اعتقد ان امامه مخطئ عنده في القبلة ثم المجتهد اذا اخطأ كان مخطئا ابتداء
اي في اجتهاده وانتهاء اي فيما ادى اليه اجتهاده عند البعض واليه مال الشيخ ابو منصور رحمه الله
ان اخطأ فله حسنة اطلق الخطأ فانصرف الى الكامل وهو ما يكون ابتداء وانتهاء ثم ان المجتهد
اذا اخطأ يكون مخطئا ابتداء وانتهاء والمختار انه مصيب ابتداء اي في نفس اجتهاده بمعنى انه يكون
فعل فعلا مشروعا فيكون ماجورا مخطئا انتهاء اي في اصابة المطلوب والجواب عنهم ان الخطأ المطلق
لا يستوجب الاجر فقوله فله حسنة يدل على ان خطاه ليس بخطأ كامل فتعين ان يكون الخطأ
فيما هو الحق لا في نفس الاجتهاد ولهذا اي ولاجل ان كل مجتهد يخطئ ويصيب قلنا لا يجوز تخصيص
العلة وهو تخلف الحكم في بعض الصور عن الوصف المدعى علّيته وانما سمي هذا المعنى تخصيصا
لان العلة باعتبار حلولها في محال متعددة توصف بالعموم وان لم يكن لها عموم حقيقة واذا وصفت
بالعموم يكون اخراج بعض المحال من تأثيرها تخصيصا لانه يؤدي الى التصويب لكل مجتهد خلافا
للبعض كمشايخ العراق والكرخي فانهم جوزوا تخصيص العلة المستنبطة محتجين بان العلة
امارة على الحكم بجعل الشارع فجاز ان تجعل امارة في بعض المواضع قيدنا بالمستنبطة لان تخصيص
العلة المنصوصة جوزه بعض من لم يجوز تخصيص المستنبطة لانه تعالى جعل السرقة والزنا علتين
للقطع والحد ومع هذا لم يوجد القطع في سارق والحد في زان وذلك اي بيان التخصيص ان يقول المعلل
كانت علة توجب ذلك اي الحكم لكنه لم يجب اي لكن الحكم لم يثبت بتلك العلة في صورة النقض
مع قيامها اي قيام تلك العلة لمانع فصار اي المحل الذي لا يثبت حكم العلة فيه مع وجودها مخصوصا
من العلة اي مخرجا عن كونه محل تأثير العلة بهذا الدليل وهو المانع وانما ذكر هذا لان مجرد قوله
لكنه لم يثبت لا يسمع منه بل يجب عليه اظهار مانع صالح للتخصيص وللقائل ان يقول اذا اشترط
بيان مانع صالح للتخصيص فلا يلزم تصويب كل مجتهد اذ لا يتيسر لكل مجتهد ان يتبين عنده وجود
النقض علة مانعة صالحة للمنع وعندنا عدم الحكم بناء على عدم العلة فان قلت ما ذهبتم

اليه من اضافة عدم الحكم الى عدم العلة يستلزم تصويب كل مجتهد ايضا لان كل مجتهد اذا ورد عليه
نقض يمكنه ان يقول فقد عدم علته في صورة النقض قلت التخصيص بالمانع يستلزم التناقض
بخلاف الاضافة الى العدم لان كون الوصف علة شرعية يقتضي لزوم الحكم مطلقا لكون العلة
الشرعية علة تامة فاستحال تخلف الحكم عنها مع وجودها واذا انتقض جزء منها او زاد عليه وصف
آخر لم تبق تلك العلة علة فيتخلف الحكم لانتفاء العلة واما التخصيص بالمانع فان العلة فيه موجودة
بتمامها وتخلف عنها الحكم فيلزم ان يكون علة غير علة وهو تناقض وبيان ذلك اي بيان كون
عدم الحكم مضافا الى المانع عند الخصم والى عدم العلة عندنا في الصائم الناسي اذا صب الماء في
حلقه انه يفسد الصوم لفوات ركنه ويلزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات
الركن حقيقة فمن اجاز الخصوص اي تخصيص العلة قال امتنع حكم هذا التعليل ثمة لمانع
وهو الاثر وهو قوله عليه السلام تم على صومك فانما اطعمك الله وسقاك مع وجود العلة وقلنا
عدم امتنع الحكم في الناسي لعدم العلة حكما لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
حيث قال اطعمك الله فسقط عنه معنى الجناية فصار الاكل كلا اكل حكما وبقي الصوم لبقاء
ركنه لا لمانع مع فوات ركنه والنائم ليس في معناه لان الفعل لم ينسب ركن الصوم مضافا
الى غير من له الحق فيبقى معتبرا وجعلنا ما جعله الخصم مانعا للحكم وهو الحديث دليلا على عدم
العلة حكما وبنى على هذا الخلاف من اجاز تخصيص العلة على جوازه تقسيم الموانع كذا الاولين
بالنعين للحكم مع وجود علته وانما بينا نفس العلة وعدم الحكم انما هو باعتبار عدم العلة
لا لمانع مع وجود العلة فلا يكونان من اقسام تخصيص العلة وهي اي الموانع خمسة عرفت بالاستقراء
مانع يمنع انعقاد العلة كبيع الحر ومانع يمنع تمام العلة كبيع عبد الغير ومانع يمنع ابتداء الحكم كخيار
الشرط اي كالخيار الثابت بالشرط فانه يمنع ثبوت الحكم وهو الملك ولا يمنع من انعقاد العلة وهو
الايجاب والقبول ومانع يمنع تمام الحكم كخيار الرؤية فانه لا يمنع ثبوت الملك ولكن لا يتم الصفقة
بالقبض معه ويتمكن من له الخيار من الفسخ بدون قضاء او رضا ومانع يمنع لزوم الحكم كخيار

العيب فانه لا يمنع من ثبوت الملك ولا من تمام ضح بتمكن المشتري من التصرف في المبيع ولا يتمكن من
الفسخ بدون رضاه او لا قضاء ولكنه يمنع لزوم الحكم وهو الملك لان له ولاية الرد وفسخ البيع
فلا يكون الحكم لازما لكونه قابلا للعزل وال تم العلل ثانيها الشيخ بشرط القياس وركنه وحكمه وشرطه
في شئ منه لم يتم بيانه اذا القياس انما يتم اذا خلا من الدفع فقال تم العلل نوعان على زعم القائسين
وانما قيدنا به لان العلل الطردية ليست بعلل شرعا عندنا كما بيانه واما فهو ما يطلع المؤثرة لان
المؤثرة لا تجري فيها المناقضة وفساد الوضع كما تجيء الى موضعها المحكم عليها بالانتفاء في المؤثرة
فقدم الطردية وجعلنا فيها طردية ومؤثرة وجعل كل قسم ضروبا من الدفع والاحتجاج بالطرد وان كان
فاسدا الا انه مال اليه اهل النظر فلذلك ذكر العلل الطردية لتبيين الاعتراضات الواردة عليها
اما الطردية فوجوه دفعها اربعة القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل اي قبول السائل
ما يلزمه المعلل بتعليله مع بقاء الخلاف في الحكم المتنازع فيه فهذا التفسير اولى للمصنف وهو حاصل ما ذكره
في عبارة غيره وهذا النوع يلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتأثير لانه لما سلم موجب علته في المتنازع
فيه مع بقاء الخلاف احتاج الى معنى مؤثر ضرورة كقولهم اي كقول اصحاب الشافعي في صوم رمضان انه
صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء والكفارة وهذه علة طردية لان وصف
الفرضية في الصوم يوجب تعيين النية اينما كان فكان وجوب التعيين حكما دائرا مع وصف الفرضية
فنقول عندنا لا يصح الا بتعيين وهو واجب واما نجوزه باطلاق النية على انه تعيين بعض مسلما
ان التعيين واجب لكن لا يلزم من هذا ثبوت ما تنازعنا فيه وانما النزاع في ان اطلاق النية هل
هو تعيين ام لا فعندهم ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف وعندنا هو تعيين بتعيين
الشرع لان هذا الصوم متوحد بالمشروعية في هذا الوقت وليس له مزاحم فصار اطلاق النية
فيه بمنزلة التعيين فيصاب بمطلق الاسم كالمتوحد في الدار فان قلت ان الخصم يقول التعيين بطريق
القصد الى الفرضية شرط كما في القضاء والكفارة فان سلمت هذا لم يبق الخلاف قلت هذا القيد
غير مذكور في كلامهم ولم يقولوا الا بتعيين قصدا فان زادوا هذا القيد في استدلالهم فنقول

بالممانعة بان نقول لا نسلم ان كون الصوم صوم فرض يوجب تعيين النية قصدا ولا نسلم ان علة
وجوب تعيين النية قصدا في القضاء والكفارة هو مجرد كونه صوم فرض فان قلت القول
بالموجب يرد على القول بتخصيص العلة لان السائل يقول ان علة المعلل توجب الحكم لكن تخلف
عنه لمانع ثبت عنده فيكون تخصيصا فمن انكر التخصيص لا يستقيم له القول بالموجب والمعترض ممن
انكره فينبغي ان لا يصح عنده قلت القول بالموجب ظاهره تخصيص وليس بتخصيص لان المقصود
منه دفع النقض عن العلة ببيان المانع وليس فيما نحن بصدده مقصود السائل تخصيص علة
المعلل وانما مقصوده افحامه وابطال كلامه فلهذا صح عنده والممانعة وهي عدم قبول
السائل ما ذكره المعلل من مقدمات الدليل كلها او بعضها من غير اقامة الدليل عليه وهي اربعة
اقسام بالاستقراء اما ان تكون في نفس الوصف بان نقول لا نسلم ان الوصف الذي جعلته
علة موجود في المتنازع فيه مع تسليم تعلقه به في الاصل مثاله قول الشافعي في كفارة الافطار
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بغيره من الاكل والشرب كحد الزنا قلت لا نسلم ان الكفارة
متعلقة بالجماع مع تسليمنا ان وجوب الحد في الاصل متعلق بالجماع بل الكفارة متعلقة
بالافطار بدليل انه لو جامع ناسيا لا يفسد صومه لعدم الفطر او في صلاحه اي صلاح الوصف
للحكم مع وجوده بان نقول بعد تسليم وجود الوصف لا نسلم انه صالح للعلية مثاله قول الشافعي
في اثبات ولاية الاب بوصف البكارة انها جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة بالرجال فنقول
لا نسلم ان وصف البكارة صالح لهذا الحكم لانه لم يظهر له تاثير في موضع آخر سوى محل النزاع
او في نفس الحكم مثل قولهم في مسح الرأس انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
فنقول لا نسلم ان التثليث مسنون في الغسل بل المسنون هو الاكمال بعد تمام الفرض
والتكرار صير اليه في الغسل لضرورة ان الفرض مستوعب محله وهذا المعنى معدوم في المسح
وهو يحصل بالاستيعاب او في نسبته الى الوصف اي بان يمنع اضافة الحكم الى الوصف
الذي جعله المعلل علة مثل ان نقول في المسئلة لا نسلم ان التثليث في الغسل مضاف الى الركنية

الا يرى ان الركنية لا اثر لها في التثليث وجودا كما في القيام والقراءة وعدما كما في المضمضة
والاستنشاق حيث يسن التثليث ولا ركنية وفساد الوضع وهو جعل العلة وصفا
موضوعا على خلاف مقتضى ترتيب موضوع الادلة والمراد من المخالفة وقوعه مخالفا
للكتاب او السنة او الاجماع هذا قسم ثالث من اقسام الاعتراضات على العلل الطردية
كتعليلهم اي كتعليل اصحاب الشافعي رح لايجاب الفرقة اي لاثباتها باسلام احد الزوجين بانهم قالوا
اذا اسلم احدهما فان كانت مدخولة تقع الفرقة بعد انقضاء ثلاث حيض لان النكاح ح
وان كانت غير مدخولة تقع باسلام احدهما من غير عرض الاسلام على الآخر وقالوا
اختلاف بينهما اختلاف الدين فلا يتوقف الفرقة على قضاء القاضي كالفرقة بردة احد الزوجين
قلنا هذا في الوضع في الفرع فاسد وان كان صحيحا في الاصل بحيث ان الاختلاف فيهما ك
حاصل بالردة وهي سبب لزوال الملك والعصمة وفي الفرع حدث باسلام المسلم وهو
عهد عاصم لا قاطع فصار الوصف نائيا عن الحكم اعلم ان فساد الوضع بمنزلة فساد
الاداء في الشهادة ولهذا يقدم في الدفع على المناقضة لان الاطراد انما يطلب بعد صحة
العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة اداء الشهادة ولما بين فساد الاداء
فلا يصار الى التعديل لانه غير مفيد وتأثير فساد الوضع اكثر من النقض لانه بعد ظهور
فساد الوضع لا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى كما ان النقض فيمكن الاحتراز عنه
في مجلس آخر بجواب عن النقض بان يزاد وصف آخر ان كانت العلة طردية وان كانت مؤثرة
فذلك ليس بنقض في الحقيقة كما سيجيء والمناقضة وهي تخلف الحكم عن الوصف المدعى علته
كقول الشافعي في الوضوء والتيمم انهما طهارتان للصلوة فكيف افترقا في النية هذا استفهام
على سبيل الانكار اي لا يفترقان في وجوب النية فانه ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة
الحقيقية فان كل واحد منهما طهارة للصلوة والنية ليست بفرض فيهما فيضطر الى الرجوع
بان يقول كل واحد منهما طهارة حكمية غير معقولة المعنى بل ثابتة بطريق التعبد وليس

على الاعضاء شيء بهذه الطهارة والعبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل النجس لانه معقول
لما فيه من ازالة النجاسة عن المحل ونحن نقول لا نسلم ان غسل الاعضاء المخصوصة في الوضوء
غير معقول المعنى فان القياس غسل كل البدن لان مخرج النجاسة غير موصوف وهو بالحدث فهم
بل كل البدن موصوف بناء على ان القيمة اذا ثبتت في الذات كان المتصف بها جميع الذات
الا ان الشرع اقتصر على بعض الاعضاء التي هي حدود البدن فان بالرأس والرجل ينتهي
طرفا الطول وباليدين طرفا الوضع تيسيرا ودفعا للحرج في الحدث لكثرة وقوعه واوجب
القياس فيما لا حرج فيه وهو المني والحيض فلا يكون غسل الاعضاء المخصوصة غير معقول المعنى
بل تغير وصف محل الغسل من الطهارة الى غيرها لان الحدث لم يكن في الاعضاء محسوسا
بل ثبت ضرورة الامر بالتطهير اذ لا بد له من خبث في المحل ليكون الغسل ازالة له فيصا
او ان كون الماء طهورا او وصف المحل بالخبث فالنية لا تعتبر ان تكون شرطا للاول
لانه عامل بطبعه سواء كان الحدث معقولا او غير معقول ولا للثاني لان الخبث في المحل ثابت
قبل النية فكان غسل هذه الاعضاء كغسل الثوب النجس في عدم افتقاره الى النية
بخلاف التراب لانه ملوث فيحتاج الى النية ولهذا نمنع كونه مزيلا حقيقة وانما كان كذلك
ان لو كان المزال نجاسة حقيقة فاما لو كانت حكمية فازالتها امر حكمي ايضا فيفتقر الى النية
واما المؤثرة اي العلل المؤثرة فليس للسائل فيها بعد الممانعة التي هي اساس المناظرة
الا المعارضة يعني للسائل ان يعترض عليها بالممانعة وبعدها ليس للسائل ان يعترض عليها
الا بالمعارضة لانها لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب والسنة والاجماع
الامة وهذه الادلة لا تحتمل التناقض فكذا التأثير الثابت بها لان في مناقضة الادلة وكذا — مناقضتها
فساد الوضع لان التأثير الثابت بها بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا مثاله ما ظهر اثره
بالكتاب ما علقنا في الخارج من غير السبيلين وقلنا انه حدث كالخارج من السبيلين لانه خارج
نجس فان طولب ببيان الاثر قلنا هذا وصف ثبت اثره بالكتاب في غير صورة النزاع — فثبت في صورة النزاع

ويجب عليه قال الله تعالى او جاء احد منكم من الغائط وقال ما ظهر اثره بالسنة ما علقنا بسؤر
سواكن البيوت فانه ليس بنجس ويجب على سؤر الهرة لانها طوافة قال دم الهرة ليس بنجسة
فانها من الطوافين عليكم وقال ما ظهر اثره بالاجماع ما علقنا في نفي قطع اليد في المرة الثالثة
والرابعة لانه لو وجب القطع لكان فيه تفويت جنس منفعة على الكمال فلا يجب في الثالثة
لانه تفويت فانه طولب بالاثر قلنا ان حد السرقة شرع زاجرا لا متلفا وفي تفويت
المنفعة على الكمال اتلاف من وجه فلا يجوز كذا ما لكن الشأن اذا تصور مناقضة اي
ورود نقض صوري على المؤثرة يجب دفعه اي دفع ذلك النقض بطرق اربعة وهي الدفع بالوصف
ثم بالمعنى الثابت بالوصف وهو الاثر ثم بالحكم ثم بالغرض على ما يذكر ان شاء الله تعالى كما نقول
في الخارج اي في التعليل بالعلة المؤثرة وايراد النقض الصوري عليها ودفعه مثل قولنا في الخارج
من غير السبيلين انه نجس خارج من البدن فكان حدثا كالبول فيورد عليه اي على هذا التعليل
ما اذا لم يسل اي الخارج النجس الذي لم يسل يورد نقضا بانه ليس بحدث وخلا حدث
في السبيلين بالاتفاق فندفعه اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان الخروج هو الانتقال
بالمعنى الى الظاهر وحيث لم ينتقل من مكانه لا يصير خارجا فلا يرد نقضا علينا لعدم وجود العلة
فيه ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة اي المعنى الذي صار الوصف علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة
كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص وهو وجوب غسل ذلك الموضع فان
الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع فيه اي بوجوب غسل
ذلك الموضع صار الوصف حجة اي وصف الخروج حجة في انتقاض الطهارة فيصير الدفع حجة
من حيث ان وجوب التطهير في البدن باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن
لا يتجزأ فلما لم يكن متجزئا وقد وجب غسل ذلك الموضع اي موضع السيلان وجب غسل
اعضاء الوضوء وانما قيد بقوله باعتبار ما يكون منه احترازا عما يصيبه من النجاسة من
الخارج فانه يجب عليه غسل ذلك الموضع ولا يسري الى غيره وههنا كذا اي ههنا اذا لم يسل

لم يجب غسل ذلك الموضع فعدم الحكم وهو انتقاض الطهارة لعدم العلة وهي الخروج ويورد
عليه صاحب الجرح السائل فان ما يخرج منه خارج نجس وليس بحدث حيث لم ينتقض
طهارته ما دام الوقت باقيا فندفعه بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة
النقض ببيان انه حدث موجب للتطهير بعد خروج الوقت يعني بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث
بل هو حدث ولكن تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا لم يجز له المسح على الخفين بعد
خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان وبالغرض معطوف على قوله بالحكم اي ندفعه بالغرض
الغرض من التعليل وهو القسم الرابع فان غرضنا التسوية بين الدم والبول في المعنى
الموجب للحكم وقد حصل ذلك حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا لقيام الوقت اي لاجل
قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط
حكم الحدث في هذه الحالة فكذا هنا اي في صورة الدم فانه اذا دام صار عفوا لقيام وقت
الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع في اللزوم لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز
فثبت ان التسوية التي هي المقصودة من التعليل في جعله عفوا كالاصل فلا يرد نقضا
واما المعارضة وهي اقامة الدليل على خلاف ما اقام المعلل عليه الدليل بان يقول ما ذكرت
من الوصف وان دل على الحكم لكن عندي ما يدل على خلافه زعم بعض الجدليين ان المعارضة
غير مقبولة لان السائل ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض فاذا شرع
في دليل آخر وسلم دليل المجيب كان بانيا لا هادما ولكنا نقول هي مقبولة لان العلة لا تتم حجة
ما لم تسلم من المعارضة الاثر اي في هذا الجزء نوعان احدهما كون معارضة فيها مناقضة والثاني
تقرير المعارضة وجعله اصلا اما الاول ففي ... من كل واحد منهما فان فيه ابطالا لعلة الاخرى
وهذا خاصية المعارضة وفيه ابطال دليل المعلل ايضا وهذا خاصية المناقضة واما الثاني
وهو جعل المعارضة اصلا فلان المعارضة قصدية لان المعترض نفى المناقضة على العلل المؤثرة
بقوله لانها لا تحتمل المناقضة فصار الكلام في المعارضة قصدا وفي المناقضة ضمنا فان قلت هذا

النوع من المعارضة يبطل لاستلزامه اجتماع النقيضين وهما تسليم الدليل وعدم تسليمه قلت لا نسلم انه
في المعارضة تسليم الدليل مطلقا ولهذا يقول السائل في المناظرة دليلك وان دل على ما ادعيت
ولم يدل دليلي وان صح فيكون تسليم الدليل فيها باعتبار الظاهر لا حقيقة فانها جهة مختلفة لان
المعارضة بجهة ابداء علة اخرى والمناقضة بجهة ابطال علة المعلل وفي هذا الجواب جواب عما
يقال ان المصنف نفى المناقضة اولا على العلل المؤثرة ثم اثبتها بقوله معارضة فيها مناقضة لان
المناقضة المنفية هي المناقضة من كل وجه والمثبتة ليست كذلك لانها ضمنية ومنها القلب
وهو في اللغة على معنيين احدهما جعل المكشوف مستورا كقلب القصعة والثاني جعل ظهر الشيء بطنا
كقلب الجراب وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهذا ماخوذ من المعنى الاول
لان العلة اصل من الحكم لكونها اصلا والحكم اصل لكونه تبعا وهذا القلب انما يصح اذا علل المستدل
بالحكم بان جعل حكما في الاصل علة لحكم اخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف المحض لا
يحتمل القلب لعدم احتمال الوصف المحض ان يكون حكما شرعيا كقولهم اي كقول الشافعي رح
في ان الاسلام ليس من شرائط الاحصان لان الكفار يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين
لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب في البكر غايته وجب في الثيب
غايته لان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها افحش فاذا وجب في البكر المائة وجب في الثيب
اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فكان الشرع فاوجب فوق جلد المائة الا الرجم فنقول المسلمون
انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم يعني لا نسلم ان جلد البكر علة لرجم الثيب بل رجم الثيب علة
لجلد البكر فيبطل قياسهم لانه انما يصح اذا كان مثل علة الاصل موجودا في الفرع وبعد الانقلاب
لم يبق علة المجيب في الاصل علة فهذه معارضة منصوصة ولكن فيها معنى المناقضة حيث جعل العلة
حكما والمتخلص منه اي من هذا القلب حسن الاداء اذا ورد من خصمه هذا الطريق بل معناه اذا
اراد ان لا يرد عليه هذا القلب طريقه ان يخرج الكلام مخرج الاستدلال يعني يذكر بطريق
الاستدلال لا بطريق التعليل فانه يمكن ان يكون الشيء دليلا على شيء وذلك الشيء دليلا عليه

لانا

كالنار مع الدخان لان الدليل ليس بمثبت بل هو مظهر فجاز ان يكون كل منهما مظهرا
للآخر كقولنا الصوم عبادة يلزم بالنذر فيلزم بالشروع فانما يستدل بثبوت احد
الحكمين على الآخر لمساواة بينهما من حيث ان كلا منهما تحصيل قربة على وجه يكون النفل فرضا
لانا بخلاف ما علل به ش رح فانه لا مساواة بين الجلد والرجم لان الرجم عقوبة غليظة
والجلد لا والرجم شروط ليست للجلد وهذا المتخلص انما يصح اذا ثبت ان الشيئين متساويان
كالتوأمين فانه يثبت حرية الاصل لاحدهما بثبوتها للآخر وكذا الرق والنسب والثاني
اي النوع الثاني قلب الوصف شاهدا لك بعد ان يكون شاهدا له اي للخصم ماخوذ من قلب
الجراب فان ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا عليك ووجهه الى خصمك حيث كان شاهدا
له فصار وجهه اليك حيث صار شاهدا لك وظهره الى خصمك حيث صار شاهدا على خصمك
وهذا النوع معارضة من حيث انه تعليل بوصف يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها
مناقضة لان المطلوب هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه
آخر يكون متناقضا في نفسه كالذي هو الذي يشهد لاحد الخصمين على الآخر في حادثة ثم يشهد
للخصم الآخر عليه في حق تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه كقولهم في صوم رمضان انه صوم
فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية كصوم القضاء قلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين
النية بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اي صوم القضاء انما يتعين بالشروع وهذا التعيين
قبله هذا استدراك لبيان الفرق بين التعيين في صوم رمضان والتعيين في صوم القضاء
لان المصنف لما قال استغنى عن تعيين النية بعد تعينه كصوم القضاء ربما وقع في قلب
السامع انه لا فرق بينهما فاستدرك بهذا فقال لكن بينهما فرق حاصله انه صار حالا قبل
الشروع في صوم رمضان وحالا بعد الشروع في صوم القضاء سواء من حيث ان التعيين
حاصل في الحالين فبعد التعيين في المتنازع عليه وهو صوم القضاء لا يحتاج الى التعيين مرة
اخرى فكذا في المتنازع وهو صوم رمضان لا يحتاج الى النية بعد تعينه اعلم انا نجوز الا

على العلل المؤثرة ممن يمنع الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة
بعد ما ثبت تأثيرها بدليل مجمع عليه لا تحتمل القلب حقيقة كما لا تحتمل المناقضة وفساد الوضع
ولكن ورد صورة القلب تندفع ببيان التأثير كما تندفع المناقضة وانما يرد القلب على
العلل الطردية حقيقة يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ان القلب الاول يرد على كل طرد جعل الحكم
فيه علة والقلب الثاني يجيء على كل طرد ما لم يظهر التأثير وقد تطلب العلة من وجه آخر غير
الوجهين المذكورين وهو ضعيف اي لانه كثير لم يكتبوه اصح. مثاله ان الشروع
في النوافل لا يوجب اتمامها بالشروع فيه ولا قضاءه لو افسده بهذه اي النافلة
عبادة لا يمضي في فاسدها اي لا يجب اتمامها اذا افسدت احترز بهذا القيد عن الحج لان الحج اذا
فسد يجب فيه المضي فلا يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض في فاسده لم يلزم بالشروع
فيقال لهم لما كان كذلك اي النفل كالوضوء في عدم الامضاء وجب ان يستوي فيه اي في النفل
عمل النذر والشروع كما استوى عملهما في الوضوء حتى لا يلزم الوضوء بهما باعتبار انه لا يمضي
في فاسده حاصله انه لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع كان
علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده ولا يجب بالشروع
والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في الصلاة ولكن الصلاة تلزم بالنذر فينبغي
ان يلزم بالشروع عملا بقضية الاستواء وقد اختلف في هذا النوع من القلب فقيل انه صحيح
لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا له
فيما اوجباه من الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لانه لما ثبت الاستواء يلزم كون الشروع
ملزما كالنذر وقيل هو فاسد لان السائل لما جاء بحكم آخر ليس بمناقض لحكم المستدل وهو
المساواة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه بطلت المناقضة التي
هي شرط القلب فلا يكون قلبا ولان الاستواء بين النذر والشروع في الاصل وهو الوضوء
باعتبار عدم اللزوم بهما وفي الفرع وهو الصوم والصلاة باعتبار اللزوم بهما فيتنافيان حكما

هو المقصود من الاستواء لا نفس الاستواء وحتى اختلف الاستواء بالنسبة الى الفرع
والاصل يبطل القياس لان شرطه ان يتعدى حكم الاصل بعينه الى فرع هو نظيره ولم يوجد
ويسمى هذا اي النوع من القلب عكسا وهو رد الشيء وراءه على طريقه الاول مثاله قولنا لنا
ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء يعني ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع
كالوضوء فينعكس الحكم في الاول كما في اللزوم وفي هذا في عدم اللزوم لاجل قلب الوصف الذي
جعل علة في الطرد وهذا النوع من العكس يصلح للترجيح فان ما ينعكس ويطرد يكون راجحا
على ما يطرد ولا ينعكس لان الانعكاس يدل على زيادة تعلق الحكم بالوصف اذ الطرد يجوز ان
يكون اتفاقيا وبالعكس تقوى كون ظن الوصف علة فيصلح للترجيح والنوع الثاني من العكس
ان يرد على خلاف سننه فاذا عرفت هذا عرفت ان القلب المذكور ليس بعكس حقيقة اذ لا
يصدق حد العكس عليه بل هو من اقسام القلب ولهذا ذكره عامة الاصوليين في القلب
لكنه لما كان شبيها بالعكس من حيث انه رد الحكم الذي ذكره المعلل وان كان على خلاف
سننه اورده في هذا القسم اتباعا لفخر الاسلام والثاني اي النوع الثاني المعارضة الخالصة
المحضة التي فيها معنى المناقضة وهي نوعان احدهما المعارضة في حكم الفرع وهو صحيح سواء
عارضه بضد ذلك الحكم بلا زيادة هذا النوع خمسة اقسام القسم الاول ما ذكره وهو ان
يعارض السائل بما يخالف حكم المعلل بان يذكر علة اخرى توجب خلاف حكمه من غير زيادة وتغيير
فيه فيقع في ايراد الضد مقابلة محضة بلا تعرض لابطال علة الخصم وهذه المعارضة تجيء على
كل علة والثاني ان يقول السائل للمعلل دليلك وان دل على ما قلت لكن عندي ما ينفيه مثاله له
ما اذا قال شافعي المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه قياسا على المغسولات فنقول
ان القياس على المغسول لا يقتضي ذلك ولكن عندنا ما ينفيه وهو ان مسح الرأس مسح في
الوضوء فلا يسن تثليثه كالمسح على الخف او بزيادة فيها تفسير هذا هو القسم الثاني مثاله قولنا انه ركن
في الوضوء فلا يسن تثليثه بعد اكماله كالغسل في مقابلة قولهم المسح ركن فيسن تثليثه

كالفصل وهذه المعارضة صحيحة لان الزيادة تغيير لحكم المتنازع فيه لانه خلاف في التغليب بعد الكلام ان غرض
في محل الفرض وهو الاستيعاب وهذا النوع الخامس من نوعي القلب وهذه المعارضة صحيحة ايضا حتى
يجب المعيب فيها الى الترجيح لكنها دون الاولى لانها تفسح بالزيادة وهذه لا تفسح بوجه ما لكن ابو اليسر
الاسلام ومن تبعه هذا النوع من المعارضة الخالصة مشكل لان هذا النوع معارضة فيها مناقضة وما ذكر
في بعض الشروح انها اوردتها لانها معارضة قصدا او ذاتا ومناقضة ضمنا لا يدفع هذا الاشكال لانه قيد
المعارضة بالخالصة ولم ازل جوابا شافيا وتغيير هذا هو القسم الثالث وهو ان يعارضه بعلة ذلك الحكم و
لكن بضرب تغيير مثاله قولنا في اليتيمة الصغيرة انها صغيرة فيولى عليها كالتي لها
اب فقال اصحاب الشافعي رح هذه صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة قياسا على المال فانه لا ولاية
للاخ على مال الصغيرة بالاتفاق وتعيين الاخ زيادة توجب تغيير الحكم الاول الذي وقع الاتفاق
في اثبات اصل الولاية على اليتيمة لانه تعيين الولي فنحن اثبتنا اصل الولاية والخصم بهذه المعارضة
نفي ولاية الاخ على التعيين وليس ذلك نفيا لما هو المتنازع فيه فهذا الحكم غير الحكم الاول اذ المنفي
غير المثبت لهذا التغيير يقتضي الخلل في المعارضة لكنها مستلزمة لنفي الحكم الاول وهو عدم اثبات ولاية
لغير الاب والجد من الاولياء لانه اذا بطلت ولاية الاخ بطلت ولاية غير الاخ بالاجماع لانه اقرب العصبات
بعد الاب والجد ولهذا صح هذه المعارضة او فيه نفي لما لم يثبته الاول او اثبات لما لم ينفه الاول هذا
هو القسم الرابع وهو ان يعارضه في المحل المتنازع فيه بما لم يكن نفيا لما اثبته المعلل او اثباتا لما نفاه
بل يكون نفيا لما لم يثبته المعلل او اثباتا لما لم ينفه لكن تحته معارضة لحكم المعلل بانه يكون الحكم الثاني
بما يستلزم انتفاء الحكم الذي اثبته المعلل فمن هذا الوجه يظهر وجه الصحة فيها مثاله قولنا ان الكافر
يملك شراء العبد المسلم لانه يملك بيعه فيملك شراءه كالمسلم فانه لما ملك بيعه ملك شراءه فعارض
اصحاب الشافعي رح فقالوا الكافر لما ملك بيعه وجب ان يستوي ابتداء الملك وبقاؤه كالمسلم لكنه لا يملك
القرار عليه شرعا بل يجبر على اخراجه حتى لو ملكه لا يملك ابتداء الملك هذه المعارضة اثبات ما لم ينفه
المعلل لانه لم ينف التسوية بين الابتداء والقرار وانما اثبت التسوية بين البيع والشراء فلا

تتصل

بموضع النزاع فيكون فاسدة الا ان فيها شبهة الصحة من حيث انه اذا ثبت حكما وهو التسوية بين القرار و
الابتداء ظهرت المفارقة بين البيع والشراء فصح البيع دون الشراء لانه يوجب الملك ابتداء فيتصل
بموضع النزاع من هذا الوجه لكن الاتصال لما لم يثبت الا بعد البناء باثبات التسوية بين الابتداء والبقاء
ويحتاج الى السائل البناء فيجيء جهة الفساد او فيه حكم غير الاول لكن فيه نفي الاول هذا هو القسم
الخامس وهو الذي لا يتعرض السائل لنفي الحكم الذي اثبته المعلل او اثبات ما نفاه بل يعلل لحكم
آخر في محل آخر بعلة اخرى لكن يكون في اثباته نفي الحكم الاول بان يكون ثبوته مستلزما لانتفائه من
حيث المعنى مثاله قول ابي حنيفة رح في المرأة التي نعي اليها زوجها ان اعتدت بعده فاعتدت وتزوجت
بزوج آخر فجاءت بولد ثم حضر الزوج الاول انه الولد للزوج الاول لانه صاحب فراش صحيح لقيام النكاح
بينهما فان عارضه الخصم بان الثاني صاحب فراش فاسد فيستوجب به النسب كما لو تزوج امرأة بغير
شهود فولدت فيثبت منه وان كان الفراش فاسدا كذا هنا فهذه المعارضة في الظاهر فاسدة لانها في غير
الحكم لان المستدل علل لاثبات النسب من الاول والسائل علل لاثباته من الثاني فكان ينبغي ان يعلل
لنفيه عن الاول ليتوارد النفي والاثبات على محل واحد الا ان فيها صحة من وجه انه لو ثبت من الآخر
لانتفى من الغائب لعدم تصور ثبوت النسب من شخصين فيحتاج الى الترجيح فيقال ان للاول
فراشا صحيحا والثاني فاسدا او الرجحان للصحيح فيعارضه الخصم بان الثاني حاضر والماء ماؤه كما لو
كان كل واحد من الفراشين فاسدا فكذا هنا فيظهر به فقه المسئلة وهو ان الملك والصحة احق
بالاعتبار من الحضرة والماء كما في فعل الزنا فان الملك للاول والحضرة والماء للثاني ولان الفاسد
يوجب الشبهة والصحيح يوجب الحقيقة فكانت الحقيقة اولى بالاعتبار من الشبهة فلا تعارض الشبهة
الحقيقة والخامس اي النوع الخامس من المعارضة الخالصة المعارضة في علة الاصل اي المقيس عليه
وهو ان يذكر السائل في المقيس عليه علة اخرى لا تكون موجودة في الفرع ويسند الحكم اليها
معارضا للمعلل في علته وذلك باطل سواء كانت بمعنى لا يتعدى كما يجيء هذا النوع من المعارضة ثلاثة
اقسام الاول ان يأتي السائل بعلة لا تتعدى كما من المقيس عليه مثاله اذا علل المجيب في بيع الحديد

بالحديد بانه موزون فهو بلا جنسه فلا يجوز بيعه متفاضلا كالذهب والفضة فيعارضه
السائل بان العلة في الاصل الثمنية واذا عدمت في الفرع وهو الحديد فلا يثبت فيه الحرمة او
يتعدى الى مجمع عليه هذا هو القسم الثاني مثاله ما لو علل في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا
بالكيل والجنس كالحنطة والشعير ويعارض السائل بان المعنى في الاصل ليس ما ذكرت بل المعنى
هو الاقتيات والادخار وقد فقد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مجمع عليه وهو الارز والذرة
والسمسم والزبيب او مختلف فيه وهو المعارضة بعلة تتعدى الى فرع مختلف فيه هذا هو
القسم الثالث مثاله ما لو عارض السائل في هذه المسئلة ايضا بان يقول المعنى في
الاصل هو الطعم لا ما ذكرت ولم يوجد في الفرع وهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه
وهو الفواكه وما دون الكيل وهذه الاقسام باطلة لان الوصف الذي يدعيه السائل متعديا
او غير متعد غير الوصف الذي يدعيه المجيب لان الحكم يثبت بعلل مختلفة ثم ذلك الوصف ان
لم يكن متعديا فساده ظاهر لان المقصود من التعليل هو التعدية واذا بطل التعليل
بطلت المعارضة وان كان متعديا كانت المعارضة فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع
مجمع عليه او مختلف فيه لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه تنعدم تلك
العلة في هذه المواضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت
بعلل شتى ولا يصلح دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند معارضة حجة وكل كلام
صحيح في نفسه الاصل وضعه بان يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة يذكر على سبيل المعارضة
اي يذكره اهل الطرد على وجه القوة ولا يقبل منهم لان الجدل لا يمنع توجهه فيذكر على سبيل
الممانعة فيقبل منا لان الجدل لا يتمكن من رده فيكون مقبولا لان الممانعة اساس المناظرة
اذ السائل منكر فسبيله الانكار دون الدعوى اعلم ان المعارضة في علة الجنس طلب تسمى
بالمفارقة لانه فرق بين الاصل والفرع فيما هو مناط الحكم وهو من الاسولة الفاسدة
وعند البعض يكون صحيحا لكن الاولى ان يذكر السائل كلامه بطريق المنع لانه اذا شرع

في الفرق يلزم الدليل عليه فربما يكون عاجزا عن اقامة الدليل اما اذا منع تكون العهدة على المجيب
ويكون كالسائل في الاستراحة كقول ش رح في اعتاق الراهن العبد المرهون انه لا ينفذ اعتاقه
لان الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن فكان باطلا كالبيع وقال السائل فيما نحن فيه الرد
ليس الاعتاق كالبيع لان البيع يحتمل الفسخ والعتق لا يحتمله فلا يصح القياس وهذا الفرق في الحقيقة
هو المعارضة في علة الاصل لان حاصله ان علة عدم النفاذ في البيع هو كونه محتملا للفسخ ولم يوجد
وهذا الفرق صحيح في نفسه لكنه غير مسموع لكونه واردا على سبيل الفرق وهو غير مقبول عند الائمة
ولا ولاية للسائل في الفرق وطريق ايراده على سبيل الممانعة ان يقول لا اسلم وجود التعدية بل التغيير
في الفرع لان حكم الاصل وهو البيع التوقف على اجازة المرتهن فلا يجوز فسخه لا الابطال وقد ثبت
في المقيس وهو الاعتاق تبطل اصلا فلا يجوز فسخه بعد ثبوته فان العبد والمكوحة لو ارادا فسخ
الاعتاق بعد وقوعه لا ينفسخ حتى لو اجاز المرتهن لا ينفذ اعتاقه فكيف يصح قياسك وهذا تغيير
لحكم الاصل لان الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واذا قامت المعارضة هذا شروع
في بيان دفع المعارضة بعد تحققها يعني اذا تحققت المعارضة بان لم تدفع بشيء من الاعتراضات
المذكورة من الممانعة والقلب وغيرهما كان السبيل فيه اي في دفعها الترجيح لان الجمع بين الاثبات
والنفي في حالة واحدة في محل واحد محال فاذا لم يتبين الترجيح صار متعطلا وان ترجح
فللسائل ان يعارضه بترجيح علته اعلم ان الترجيح انما يقع في الدلائل الظنية واما الدلائل
القطعية فلا سبيل الى الترجيح بل المتأخر ناسخ فان لم يعرف تاريخه وجب المصير الى دليل آخر
او التوقف وهو عبارة عن فضل احد المثلين على الآخر قيل في هذه العبارة تسامح لان ما ذكره
معنى الرجحان لا الترجيح واجيب عنه بان المضاف مقدر وهو عبارة عن بيان فضل احد المثلين
على الآخر ويمكن ان يقال وهو عبارة من جملة التعريف ومعنى العبارة الكشف والاظهار فيكون
معنى الترجيح اظهار فضل احد المثلين على الآخر وصفا يعني لا يكون ذلك الشيء الذي وقع به الترجيح
دليلا بنفسه بل يكون وصفا لانه غير قائم بنفسه لان الشيء انما يتقوى بصفة توجد في ذاته

ثل

صحيح

كما اذا كان احد النصين ظاهرا والآخر نصا واما انضمام الشيء المستبد الى مثله لا يفيد قوة
حالا ولهذا لم يكن فيه تقوية عندنا ترجيح شهادة اربعة على شهادة شاهدين وقال بعض
اصحاب الشافعي رحمه الله يترجح بكثرة الادلة لان الدليلين تعارضا فيبقى الآخر سالما عن المعارض فيصح العمل
به والمختار انه لا يترجح لان كل واحد معارض للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل
بالتعارض فاحفظ لا يترجح بحجة قوله ومثاله القياس على قياس آخر يعارضه بقياس آخر ينضم اليه وكذا
الحديث يعني لا يترجح بانضمام حديث آخر اليه ولا بالقياس والكتاب يعني لا يترجح آية منه
بانضمام آية اخرى اليها ولا بالحديث او القياس وانما يترجح بقوة فيه وكذا صاحب الجراحات لا يترجح
على صاحب جراحة يعني ان جرح رجل رجلا جراحة واحدة للقتيل وجرحه آخر جراحات خطأ كل جراحة منها
صالحة للقتل فمات المجروح لا يترجح صاحب الجراحات حتى يكون الدية على عاقلتيهما نصفين لان كل جراحة منها
علة معارضة بجراحة صاحب الواحدة فلا يكون جراحة منضمة لجراحة اخرى لتقويها بخلاف ما اذا كانت
جراحة احدهما اقوى في التأثير كما اذا قطع احدهما يد رجل والآخر حز رقبته فمات فالقاتل هو الحاز
لكون فعله اقوى في التأثير لان الحياة غير متصورة مع حز الرقبة كذا قيل وفيه بحث لانه ذكر في فصل
المعارضة ان حكم التعارض بين الآيتين العدول الى السنة وبين السنتين العدول الى قول
الصحابة وعلى هذا اذا تعارض آيتان ثم عدل الى السنة ووجد فيها حديث موافق احدى
الآيتين وعمل به يكون ترجيحا للآية التي توافقه اذ لا وجه لجواز العمل به الا هذا ولان الآية
كما تعارض الآية التي توافق الحديث تعارض الحديث وكذا اذا تعارض السنتان ثم عدل
الى القياس ووجد قياس آخر موافق لاحد الحديثين وعمل به يكون ترجيحا للحديث الذي وافق
القياس به وهذا يدل على ترجيح الكتاب بحديث وهو مناف لما ذكر ان الكتاب لا يترجح بالحديث
ولا الحديث بالقياس وكذا اي كما لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة لا يترجح الشفيعان في
الشقص اي في الجزء الشائع من المبيع شركة اي بسبب الملك بسهمين متفاوتين بل يستويان في
استحقاق الشفعة ولا يترجح احدهما على الآخر بكثرة نصيبه الذي به صار شفيعا حتى لو دار شخص

بين

بين ثلاثة انفار لاحدهم سدسها وللآخر نصفها وللثالث ثلثها فباع صاحب النصف نصيبه مثلا
فطلب الآخران الشفعة يكون المبيع بينهما نصفين بالشفعة وعند الشافعي رحمه الله يقضى بالشقص المبيع
اثلاثا لان الشفعة من مرافق الملك فيكون مقسوما على قدر الملك وانما وضع المسئلة في الشقص
وان كان حكم الجوار عندنا كذلك لكن بيانا لخلاف الشافعي رحمه الله ومما يقع به الترجيح اربعة بقوة الاثر لان المؤثر
الاحتجاج بالوصف به حجة هو الاثر فيما كان الاثر اقوى كان الاحتجاج به اولى كالاستحسان في معارضة
القياس والاثر في الاستحسان اقوى كما بيناه في مسئلة سؤر سباع الطير فرجح على القياس فان قلت
لو رجح بقوة الاثر لزم ان ترجح الشهادة بزيادة العدالة بان يكون بعض الشهود اعدل
من بعض عند التعارض قلت العدالة ليست بعلة بل شرط الترجيح جانب الصدق ولئن سلمنا
انها علة فلا نسلم انها تختلف بالزيادة والنقصان لانها عبارة عن الانزجار عن المحرمات ولئن
سلم انها تختلف باختلاف الاشخاص لكن الاطلاع على حقيقة الفضل متعذر فربما يظن ان
احد العدلين اعدل وهو في الحقيقة ادنى من الذي يظن انه دونه فلا يمكن الترجيح به وتأثير الوصف ليس
كذلك لان اثره ثابت بالدليل فيمكن الاطلاع على زيادة التأثير باعتبار قوة دليله وبقوة
ثباته اي ثبات الوصف على الحكم المشهود به اي الحكم الذي يشهد الوصف بثبوته واعتبر
مشهودا به لان الوصف في الحقيقة شاهد بثبوته لا مثبت لان المثبت هو الله تعالى والمراد
به ان يكون وصف احد القياسين الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر كقولنا في
صوم رمضان اي في الاستدلال على عدم وجوب تعيين نية صوم رمضان انه متعين
فلا يجب تعيينه اولى من قولهم صوم فرض يعني انه صوم فرض فيجب تعيين نيته كالقضاء
لان هذا اي التعليل بوصف الفرضية لا يجب التعيين مخصوص من جنس الصوم دون سائر المواضع
رابع بخلاف التعيين المراد منه التعين الملاقاة لاسم السبب على المسبب فقد تعدى الى الود
يعني اذا رد الوديعة الى المالك يخرج من العهدة باي جهة رده ولا يشترط تعيين
الدفع للوديعة والمغصوب اي في رد المغصوب ورد المبيع في بيع الفاسد لوقوعه

او بائنة من المالك او تصدق به وسلّم اليه وقع من جهة المستحقة بتعيين الشارع سواء اتم
بصاحب الحق او لم يتم ولا يحتمل الرد بجهة اخرى لانه غير قابل لها فثبت ان التعليل بوصف ليس
بمخصوص بالصوم اولى فيكون ثباته على هذا الحكم اقوى مع اكثرية صفة الفرضية على وجوب التعيين
فان قلت انهم جعلوا العلة الصوم الفرض لا مطلق الفرضية فلا يرد سائر الفروض من رد الودائع
وغيرها نقضا عليهم اجيب بان ابراء اليهودية وغيرها ليس بما يرد نقضا عليهم ولكنه بيان ان الفرضية لما
علم انها مؤثرة في وجوب التعيين في الصوم فليست بمؤثرة في غيره ووصف التعيين مؤثر في
عدم وجوب التعيين على الاطلاق فيكون اثبت والزم للحكم فيكون اعتباره اولى وفيه بحث لانه على تقدير
ان يكون العلة خصوص الصوم الفرض لا مطلق الفرضية لا يناسب هذا ايراده في هذا المقام لان المقصود
بيان ان علتنا اثبت والزم من علة الخصم وحينئذ كان علة الخصم الصوم الفرض لا يحصل هذا المقصود
بيان ان علتنا وهو التعين اثبت والزم من مطلق الفرضية وبكثرة اصوله يعني ان يشهد للعلة الوصف
اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد كقولنا في مسح الرأس انه مسح
فلا يسن تكراره كمسح الخف والتيمم ومسح الجبيرة وهو اولى من قول اصحاب الشافعي رح انه ركن فيسن تكراره
كالغسل فان ما شهد لوصف الخصم وهو الركنية اصل واحد وهو الغسل وشهد لصحة وصفنا اصول فيترجح
وصفنا وزعم بعض اصحاب الشافعي رح ان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في الخبر وفي الخبر لا ترجيح
بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا وعند الجمهور هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل لكن
كثرة الاصول توجب زيادة تأكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر فيحدث بها قوة في
نفس الوصف فيصلح للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فاما كثرة الرواة فليست بحجة بل
الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا
والحاصل ان الاقسام الثلاثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة الاثر الا ان جهاتها
مختلفة فالترجيح بقوة الاثر بالنظر الى نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح
بكثرة الاصول بالنظر الى الاصل وبالعدم عند العدم وهو العكس وهذا هو القسم الرابع من اقسام

ما يقع

١٤٦

ما يقع به الترجيح يعني ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بحيث اذا وجد الوصف وجد الحكم واذا عدم عدم
وعدم الحكم كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس قيل لا يصلح ان يكون هذا مرجحا لان عدم
العلة لا يوجب عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء والمختار انه صالح للترجيح لان عدم
الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة يدل على اختصاص الحكم به وتأكيد تعلقه به فيصلح
مرجحا لكنه ترجيح ضعيف لاستناده الى العدم ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف
لان الحكم يثبت بعلل شتى فيظهر ثمرته عند المعارضة مثاله قولنا في مسح الرأس انه مسح
في الوضوء فلا يسن تكراره فانه يترجح على قولهم انه ركن فيه فيسن تثليثه لان ما قلنا
ينعكس فما ليس بمسح كغسل الوجه واليدين يسن تكراره وما قالوا لا ينعكس فان المضمضة
تتكرر وتسن وليست بركن اعلم ان المص لو قال قوة الاثر وقوة ثباته وكثرة الاصول والعدم
عند العدم بدون الباء لكان اولى لانه جعل المقسم ما به يقع الترجيح به بهذه الامور وقع
ما ذكره تعبير التعدية من الترجيح بكذا وذلك ليس من اقسام ما يقع الترجيح بل من اقسام
الترجيح ولكنه يعلم منه المقصود ولهذا لم يبال به ولو تعارض ضربا الترجيح هذا بيان
المخلص من تعارض نوعين من الترجيح كان الرجحان الحاصل بالذات اي بما هو في الذات
احق منه في الحال اي اولى بالاعتبار من الرجحان الحاصل بما هو في الحال لان الحال
قائمة بالذات تابعة له في الوجود يعني الذات اسبق زمانا او رتبة من الحال لان الحال
قائم بها فلهذا حكم العدم في حق نفسه فينقطع حق المالك بالطبخ والشي هذا تفريع
على ما ذكر من الاصل لان الصنعة قائمة بذاتها من كل وجه لبقائها على الوجه الذي
حدثت من غير تغيير والعين هالكة من وجه وحق المالك في العين ثابت من وجه
دون وجه لانها هالكة من وجه لتبدل الاسم وتبدل الاسم دليل تبدل المعنى
لانه بالطبخ والشي تغير العين مستهلكة فرجحنا الصنعة لكونها موجودة من كل وجه
وقال الشافعي رح صاحب الاصل اي المالك احق لان الصنعة قائمة بالمصنوع لانها لا

تقوم

الحكم واذا عدم عدم
اضعف الترجيحات
وما يقع فيه ترجيحه

بنفسها لكونها عرضا تابعا له والجواب ان ما ذكره يرجع الى الحال والرجحان من حيث الوجود اولى والترجيح بغلبة الاشباه كما ذكر المصنف المعاني التي يصح بها الترجيح اشار الى معان يرجح بها بعضها على بعض وهي اربعة الاول الترجيح بما يصلح علة بانفراده كما ذكرنا في اول فصل الترجيح

الثاني الترجيح بغلبة الاشباه وهو ان يكون للفرع باحد الاصلين شبه من وجه وبالاصل الآخر الذي يخالف الاصل الاول شبه من وجهين وهو صحيح عند من رجح وباطل عندنا لان كل وصف على حدة علة صالحة يجمع بين الفرع والاصل فيتحقق اقيسة متعددة فيكون الترجيح بها ترجيح القياس بالقياس وقد عرفت بطلانه عند بيان بطلان الترجيح بكثرة الادلة مثاله قولهم ان الاخ يشبه الولد والوالد من حيث المحرمية ويشبه ابن العم من وجوه وهي جواز اعطاء زكوته وجواز نكاح حليلته وقبول الشهادة له فيكون الحاقه بابن العم اولى فلا يعتق اذا ملكه

وبالعموم اي الثالث الترجيح بعموم الوصف بان يكون اشمل حتى ترجيح اصحاب الشافعي رحمه الله التعليل بوصف الطعم في الاشياء الاربعة على التعليل بالكيل والجنس لان وصف الطعم يعم القليل وهو الحفنة والكثير وهو الكيل والتعليل بالكيل لا يتناول الا الكثير وهذا باطل عندنا لان التعليل بعلة قاصرة جائز عنده فبطل الترجيح بالعموم الذي هو زيادة التعدي ولو كان العموم مقصودا لترجحت المتعدية بعمومها على القاصرة ولم ترجح عندهم ولان الوصف فرع النص لكونه مستنبطا منه والنص الخاص والعام سواء عندنا وعنده الخاص يرجح على العام فكيف صار العام احق من الخاص في فرعه الاوصاف كلها هذا هو القسم الرابع مثل ترجيح بعض اصحاب الشافعي رحمه الله وصف الطعم على الكيل والجنس بوجه ان علة ذات وصف اكثر مضبوطة اكثر تاثيرا من ذات وصفين وهذا فاسد عندنا لان ثبوت الحكم بالعلة فرع ثبوته بالنص والنص الموجز لا يترجح على المطول فكذا العلة بل الاعتبار فيه للتاثير للقلة و

اعلم ان الاصوليين ذكروا في التراجيح الصحيحة والفاسدة وجوها كثيرة الا ان المصنف اقتصر على الاربعة في الصحيحة وفي الفاسدة ايضا لانها هي المتداولة بين اهل النظر فلان ما سواها من الوجوه

الصحيح

الصحيحة تندرج فيها اذا امعن النظر اليها وكذا الفاسدة واذا ثبت دفع العلل كما ذكرنا اي بنوع من انواع الدفع كانت غالبة اي مفرقة اذ يلجئ المعلل الى الانتقال وهو على اربعة اقسام اما ان ينتقل من علة الى علة اخرى لاثبات العلة الاولى وهذا القسم من الانتقال انما يتحقق اذا كان الدفع بالممانعة بان يعلل المعلل بوصف غير مسلم عليه عند السائل كما يقول في الصبي المودع اذا استهلك الوديعة انه لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فقال السائل لا نسلم انه مسلط فانتقل المعلل الى علة اخرى ليثبت بها كونه اياه عند الصبي تسليطا له على الاستهلاك او ينتقل من حكم الى حكم آخر بالعلة الاولى مثاله ما اذا علل جواز اعتاق المكاتب الذي لم يؤد شيئا من بدل الكتابة عن كفارة اليمين بان الكتابة عقد معاوضة يحتمل الفسخ بالاقالة او بعجز المكاتب عن الاداء فلا يمنع الصرف الى الكفارة كالبيع بشرط الخيار فانه لا يمنع الصرف الى الكفارة بالاجماع فان قال الخصم انا قائل بموجبه فعقد الكتابة لا يمنع الصرف الى الكفارة ولكن المانع نقصان تمكن في الرق بسبب هذا العقد لان العتق مستحق للعبد بسبب الكتابة فيقول له هذا العقد لا يوجب نقصانا مانعا من الصرف اذ لو تمكن النقصان لما جاز فسخه لان نقصانه انما يثبت بثبوت حرية بوجه وحرية الانسان بوجه لا تقبل الفسخ فهذا اثبات الحكم الثاني بالعلة الاولى ايضا فكان هذا انتقالا في المسائل حيث علل على وجه امكنه اثبات حكم آخر بتلك العلة المسلمة بالاجماع فان قال الخصم سلمت انه لا يوجب نقصانا في الرق ولكن فيه مانع آخر وهو صيرورته كالزائل عن ملك المولى في البيع بشرط الخيار زائل عن ملكه بوجه ولهذا لو كان مشتري له بالخيار لزم البيع ثم انه لا يمنع الصرف الى الكفارة لكونه محتملا للفسخ فكذا الكتابة او ينتقل الى حكم آخر وعلة اخرى بان تعذر اثبات الحكم بالعلة الاولى فاراد اثبات حكم آخر بعلة اخرى كما في الصورة المذكورة لما قال السائل عندي هذا العقد لا يمنع ولكن المانع نقصان الرق علل بوصف آخر فقال هذا عقد معاوضة يحتمل الفسخ فوجب ان لا يوجب نقصانا في الرق وهذا جائز لانه انما ضمن بتعليله اثبات الحكم الذي زعم ان خصمه ينازعه فيه فاذا اظهر الخصم فيه للنزاع

فقه

واراداوا ان يثبت حكما آخر مساويا للحكم الاول جاز ان يثبته بعلة اخرى ولكن مثل هذا التعليل
اكثر ما يحتاج فيه الى الانتقال الى علة اخرى وحكم آخر لا يخلو عن ضرب غفلة حيث لم يعرف
المعلل موضع الخلاف في ابتداء تعليله او يشتغل من اول الامر الى علة اخرى لاثبات الحكم الاول لا
لاثبات العلة الاولى وهذه الوجوه صحيحة الا الرابع لان مثل هذا الانتقال لا يعد انقطاعا
لان مجالس المناظرة لا تنعقد الا لابانة الحق وانما تحصل الابانة اذا كان الدليل متناهيا ولو
جوزنا هذا الانتقال ولم يجعل انقطاعا لطال مجلس المناظرة من غير حصول المقصود والاصح
انه اذا لزم النقض فلا يعد انقطاعا ولا يمنع من المعلل ادراج وصف زائد يحصل به الاحتراز
عن النقض فلان لا يصح هذا التعليل المبتدأ كان اولى ومحاجة الخليل عم مع اللعين وهو
نمرود بن كنعان بقوله ربي الذي يحيي ويميت وعارضه اللعين بقوله انا احيي واميت
انتقل الى حجة اخرى لاثبات الحكم الاول ليست من هذا القبيل لان الحجة الاولى التي ذكرها
كانت لازمة على اللعين لانه عم اراد بقوله يحيي ويميت حقيقة الاحياء والاماتة وعارض
اللعين بامر باطل وهو اطلاق احد المسجونين وقتل الآخر وذلك ليس من الاحياء والاماتة
في شيء فكان اللعين محجوجا بتلك الحجة الا ان القوم لما كانوا اصحاب الظواهر وكانوا
لا يتاملون في حقائق المعاني خاف الخليل عم الاشتباه والالتباس عليهم فختم الكلام بحجة
الاولى حجة لا يكاد يقع فيها الاشتباه وهذا معنى قوله الا انه انتقل دفعا للاشتباه

فصل جملة ما تثبت بالحجج التي سبق ذكرها اشياء الاحكام من الحل والحرمة والوجوب
والندب وغيرها وما يتعلق به الاحكام من السبب والعلة وغيرهما فانما تتعلق الاحكام
بتعلق بالحجج هذا الفصل بباب القياس لان القياس لا يعرف الا به وكان القياس مقدما
على القياس لانه وسيلة والوسيلة متقدمة على المقاصد الا ان القياس اصل من اصول
الشرع فوجب وصله بالحجج المتفرقة اما الاحكام فاربعة حقوق الله خالصة قيل انما
قيد بالخالصة لان التمييز في المشترك ضعيف والمراد من حق الله ما يتعلق النفع

العام

العام كحرمة البيت فان نفعه عام وهو اتخاذهم اياه قبلة وكحرمة الزنا فان نفعه عام وهو سلامة انسابهم
وانما نسب الى الله تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان ينتفع بشيء فلا يجوز ان يكون شيء
حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك وحقوق
العباد خالصة وهو ما يتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير ولهذا يباح ماله باباحة المالك
فلا يباح الزنا باباحة المرأة وما اجتمعا فيه وحق الله غالب كحد القذف وفيه خلافه
لانه شرع زجرا وحق العبد لان فيه دفع عار الزنا عن المقذوف وحق الله فيه غالب
حتى لا يجري فيه الارث والاسقاط بالعفو وما اجتمعا فيه وحق العبد غالب كالقصاص فان
فيه حق الله وهو اخلاء العالم عن الفساد وحق العبد لوقوع الجناية على نفسه وهو غالب
لجريان الارث وصحة الاعتياض عنه بالمال بالصلح وصحة العفو وحقوق الله تعالى ثمانية
انواع تثبت بالاستقراء عبادات خالصة كالايمان وفروعه كالصلاة والزكوة وغيرها من
الفرائض وانما كانت فروعا للايمان لانها لا تصح بدونه وهو يصح بدونها وهي اي العبادات دا
الخالصة انواع ثلاثة اصول ولواحق وزوائد اما الايمان فالتصديق اصل محكم لا يحتمل
السقوط والاقرار ملحق بالتصديق لانه يعبر عما في الضمير والزوائد في الايمان تكراره ده
مرة بعد اخرى والاصل في الفروع الصلاة وهي عماد الدين ثم الزكوة المترتبة شرعت شكرا لنعم ابدانهم
لنعمة المال ونعمة البدن اصل لان المال وقاية له ثم الصوم لانه شرع لقهر النفس
فلا يعتبر قربة الا بواسطة النفس ويكون الواسطة في الزكوة لان النفس يميل
الى الشهوات وهي صفة قبيح فيها ولا قبح في صفة الفقر فكانت اقوى فكونها واسطة
ثم بعده الحج وهو عبادة هجرة من الاوطان والخلان وفيه تنقطع مادة الشهوات فيضعف
نفسه فكان الحج بمنزلة الوسيلة الى الصوم وبعد هذه الجملة الجهاد لانه من فروض
الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان واما الزوائد فسواها من نوافل العبادات
وسننها لانها شرعت مكملات للفرائض وزيادة عليها وعونا كالاعتكاف والمراد بكمالها

ان تكون عقوبة محضة كالحدود وهي حد الزنا وحد الشرب وحد القذف وعقوبات قاصرة
كحرمان الميراث بالقتل اي انه عقوبة فلانه غرم مالي لحق القاتل بواسطة القتل وانما كانت
قاصرة فلانها عقوبة مالية ولا شك انها قاصرة بالنسبة الى البدنية وحقوق دائرة بين
العبادة والعقوبة كالكفارات اما ان فيها معنى العبادة فلانها تؤدى بما هو عبادة محضة كالصوم
والاعتاق واما ان فيها معنى العقوبة فلانها لم تجب ابتداء بل وجبت اجزية على افعال توجد
من العباد ويكون فيها معنى الحظر وعبادة فيها معنى المؤنة وهي صدقة الفطر فلكونها متعلقة بصدقة الفطر
كان فيها جهة العبادة وهي كونها صدقة وتشترط لايجابها صفة الغناء وتشترط النية فيها
وجهة المؤنة وهي انها تجب على الانسان بسبب رأس غيره ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر
اما جهة المؤنة فيها فلان العشر سبب لحفظ الارض لانه يصرف مصارف الزكوة والفقراء الذين
الواقعين شر الكفرة والفسقة الذابين لهم بالنصرة كما قال عم انكم تنصرون بضعفائكم
فتكون الارض محفوظة بالعشر واما جهة العبادة فلانه يصرف مصرف الزكوة واما جهة
غلبة المؤنة فلانها باعتبار الاصل وهو الارض النامية وجهة العبادة باعتبار ما هو تابع
وهو تعلق العرف والاتباع باعتبار الاصل راجح ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج فانه باعتبار
تعلقه بالارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة وهي سبب الذل في الشريعة تكون فيها
اعراض عن الجهاد عقوبة الا ان الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فكان معنى المؤنة
فيها اصلا وحق اي الثاني من حقوق الله حق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق
بذمة العبد شيء ومن غير ان يكون له سبب مقصود يجب على العبد اداؤه فان قلت لا يجوز
ان يكون الجهاد سببا مقصودا له قلت لا لان الجهاد ما شرع الا لاعلاء كلمة الله وقمع
شوكة المشركين لقوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله ولهذا
جاز الخمس لبني هاشم لانه لما لم يلزم اداؤه على العبد طاعة لم يكن من غسالة الناس
واوساخهم فتولى اخذه وقسمته من كان خليفة الله في ارضه وهو السلطان لانه نائب

الشرع

١٤٩

الشرع كخمس الغنائم فان الجهاد حق الله تعالى لانه اعزاز دينه فصار المصاب به كله حقه
كما قال الله تعالى قل الانفال لله والرسول ولكن اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة عليهم
لان العبد لا يستحق بجهاد لمولاه شيئا والمعادن والمعدن اسم لما خلقه الله في الارض من
الذهب والفضة وحقوق العباد كبدل المتلفات والمغصوبات وغيرها كالدية وملك المبيع
والثمن وملك النكاح وغيرها وهذه الحقوق كلها سواء كانت خالصة او مجتمعة تنقسم الى اصل
وخلف فالايمان اصله التصديق والاقرار كما هو مذهب الفقهاء ثم الاقرار صار اصلا مستبدا
خلفا عن التصديق اي من الايمان الذي هو التصديق والاقرار في احكام الدنيا بان يقوم
مقامه ويترتب عليه حكم كافة الاسلام فان اقراره قام مقام مجموع التصديق والاقرار وان
التصديق منه ثم صار اداء احد الابوين الايمان في حق الصغير خلفا عن ادائه اي اداء الصغير
الايمان حتى يجعل مسلما باسلام احد الابوين لعجزه عن ذلك ثم صار تبعية اهل الدار خلفا عن تبعية
الابوين في حق اثبات الاسلام في الحربي صغيرا واخرج الى دار الاسلام وحده
ثم تبعية السابي في حق الصبي اذا وقع في الغنيمة في سهم رجل من الجند في دار الحرب
ثم مات هناك يصلى عليه لسبق حكم الايمان له بالتبعية وهذا خلف عن خلف لانه لا يكون
للخلف خلف بل كل ذلك يكون خلفا عن اداء الصغير لكن البعض مرتب على البعض
وكذلك اي كالتصديق والاقرار فانهما اصلان والبواقي خلف عنهما الطهارة بالماء
والتيمم خلف عنه بلا خلاف ثم هذا الخلف عندنا مطلق يعني الحدث يرتفع بالتيمم الى غاية وجود
فثبت به اباحة الصلوة وعند ش رح ضروري يعني يثبت خلفيته لضرورة الاحتياج الى
الصلوة والحدث باق فتكون خلفيته مقيدة بوقت قيام الضرورة حتى لم يجز اداء الفرضين
بتيمم واحد لان ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها لكن الخلافة بالاصالة بين الماء والتراب في
قول ابي حنيفة رح وابي يوسف رح استدراك من قوله ثم الخلف عندنا مطلق لان الله تعالى نقل عند عدم
الماء عند النقل الى التيمم بقوله فلم تجدوا ماء فتيمموا فدل ان الخلفية بين الماء والتراب كما هو

على الحيض في قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض الآية علم ان الاشهر خلف عن الحيض لا عن الطهر
وعندهما وزفر رحمهم الله الخلافة بين الوضوء والتيمم لان الله تعالى امر بالوضوء بقوله فاغسلوا
ثم امر بالتيمم عند العجز بقوله فتيمموا فكانت الخلافة بينهما لا بين التراب والماء ويتفرع عليه
اي على الاختلاف المذكور مسئلة اباحة امامة المتيمم للمتوضئين فانها تجوز عندهما لانه لما كان
التراب خلفا عن الماء لم يكن للخليفة بين الطهارتين فلم تكن طهارة المتيمم اضعف من
طهارة المتوضئ بل تكون مثلها وعند محمد وزفر رحمهما الله لما كان التيمم خلفا عن الوضوء كان
المتيمم صاحب خلف فيكون طهارته اضعف والخلافة لا تثبت الا بالنص اي بعبارة
او دلالة اراد انتفاء ثبوت الخلافة بالرأي لا الحصر فيهما كما ان الاصل لا يثبت
بالرأي بل بالنص وشرطه اي شرط كونه خلفا عن الاصل عدم الاصل على احتمال
الوجود ليعتبر السبب منعقدا ثم بالعجز عنه يتحول الى الخلف فيصح الخلف فاما اذا لم يحتمل الاصل
الوجود فلا اي فلا يكون موجبا للخلف لانه لم ينعقد السبب موجبا للاصل حتى ان يتحول
من البين لما اذا لم يكن موجبا للوضوء كالرعاف والعرق لم يكن موجبا للتيمم ويظهر هذا في
يمين الغموس فانها لما لم تنعقد موجبة للاصل وهو البر لم يكن موجبا لما هو خلف عنه وهو الكفارة
والحلف على مس السماء فانها لما انعقدت موجبة للخلف وهو الكفارة [illegible]
المذكور في اول الفصل كما ربعة الاول السبب وهو في اللغة ما يتوصل به الى المقصود
وفي الشريعة ما عرفه المص وهو اقسام سبب حقيقي وهو ما يكون طريقا الى الحكم وخرج بهذا
القيد العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هي دالة على طريق الحكم من غير ان يضاف اليه
وجوب خرج به العلة ولا وجود خرج به الشرط ولا يعقل فيه معاني العلل اي لا يكون له
تأثير في وجود الحكم اصلا لا بواسطة ولا بغير واسطة خرج به السبب الذي له شبهة العلة
والسبب الذي هو في معنى العلة لكن يتخلل بينه وبين الحكم اي بين وجود السبب ووجود الحكم
علة لا تضاف الى السبب لا تكون متفادة منه كما لو دل انسانا سارقا

مال انسان ليسرقه فسرق المدلول لم يضمن الدال شيئا لان الدلالة سبب محض وقد تخلل بينه
وبين حصول المقصود علة غير مضافة الى السبب وهو الفعل الذي باشره المدلول باختياره فلم
يكن اضافته الى السبب فان قلت هذا منقوض بما قالوا اذا اصاب انسان المال في حق اجنبي
في [illegible] لا يجب الضمان على [illegible] وبدلالة المحرم انسانا على صيد فقتله يجب على الدال ضمان الصيد
قلت ذلك قول بعض مشايخنا لكثرة الشبه فقصدوا الزجر من ذلك [illegible] دون قول
المتقدمين ودلالة المحرم جناية لانه التزم بعقد الاحرام امن الصيد فيكون الدلالة ازالة الامن
عنه فيكون جناية فيجب الضمان عليه كالمودع اذا دل السارق على الوديعة يضمن لكونه تاركا
لما التزمه من الحفظ فان اضيفت العلة اليه هذا هو القسم الثاني اي لو كانت العلة المتخللة بين
السبب والحكم مضافة الى السبب صار السبب كالعلل حتى صار الحكم مضافا اليه كسوق الدابة
وقودها فان كل واحد منهما سبب لتلف ما تتلف بوطئها حالة السوق والقود وقد تخلل بينه وبين
التلف ما هو علة وهو فعل الدابة لكن هذه العلة مضافة الى السوق والقود لانها كرها الدابة على الذي
فيكون لهذا السبب حكم العلل لكونه علة العلة في الحقيقة ولكن يضاف الى علة العلة اذا لم يمكن العلة صالحا
لاضافة اليها وهنا العلة غير صالحة لان فعل العجماء جبار فيكون فعل الدابة مضافا الى السائق والقائد
فيكون التلف مضافا اليه فيما يرجع الى بدل المحل وهو الضمان واما فيما يرجع الى جزاء المباشرة فلا
يكون مضافا اليه حتى لا يحرم من الميراث ولا يجب عليه الكفارة والقصاص فان قلت ذكرها على السبب الا
جزاء [illegible] فكان ينبغي ان لا يجب الضمان على القود والسوق مشروطا بالسلامة لا على الاطلاق
والقصاص [illegible] شرط في الضمان في حقوق العباد واليمين بالله تعالى قبل الحنث او بالطلاق او بالعتاق و
المراد من اليمين بالطلاق والعتاق تعليقهما بالشرط كقولك ان دخلت الدار فانت طالق او ان دخلت
الدار فانت حر والمراد بالتعليق الذي هو يمين المعلق به وهو قولك انت طالق تسمى سببا مجازا هذا
هو القسم الثالث لان اليمين شرعت للبر سواء كانت بالله او بغيره والبر قط لا يكون طريقا الى الكفارة
في اليمين بالله تعالى ولا الى الجزاء في اليمين بغير الله لان البر مانع من الحنث لانه ضده وبدون الحنث لا يجب

الكفارة ولا ينزل الجزاء فلا يكون الا بجعل المانع عن الشيء سببا لثبوته وطريقا اليه فلهذا كان اليمين
او المعلق بالشرط يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا كالكفارة والجزاء مجازا باعتبار
ما يؤول وهذا عندنا واما عند زفر رح فجعل اليمين والمعلق بالشرط سببا وهو بمعنى العلة لان اليمين
بالله توجب الكفارة عند الحنث والمعلق هو الذي يوجب الجزاء عند وجود الشرط فكان كل
واحد منهما سببا في الحال العلة باعتبار تأخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم
عند وجود الشرط واذا كان في الحال سببا بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان
السبب لا ينعقد في غير محله ولكن له اي للمعلق الذي سميناه سببا مجازا شبهة الحقيقة اي
جهة كونه على حقيقة الجزاء من حيث الحكم وعند زفر هو خال عن شبهة العلية كما هو خال عن حقيقة العلية
حتى يبطل التنجيز التعليق هذا ثمرة الخلاف فعندنا يبطل وعنده لا وصورة النزاع ما اذا قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا قبل تزوجت بزوج اخر ودخل بها ثم عادت الى الاول ل
بنكاح صحيح فدخلت الدار لم تطلق عندنا وعند زفر رح تطلق وذلك لانه ليس للمعلق شبهة
السببية عنده بوجه اذ لا بد للسبب وشبهته من محل تنعقد فيه والتعليق بالشرط حائل بين
المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية حتى لم يبق له جهة السببية بوجه فلا يحتاج الى المحل
واحتمال صيرورته سببا في الزمان لا يوجب اشتراط المحل في الحال بل يكفيه احتمال حدوث المحلية
وهو قائم لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو في الحال يمين ومحلها ذمة الحالف فيبقى ببقائها
ولا يبطل بالتنجيز ولهذا صح تعليق العتاق والطلاق بالملك مع عدم المحل في الحال وعندنا التنجيز يبطل
التعليق حتى لو عادت بعد زوج اخر اليه ثم وجد الشرط لا يقع شيء لان التعليق بمنزلة اليمين
واليمين شرعت للبر والبر لا يحصل غالبا الا بان يكون مضمونا بالجزاء على انه يجب الجزاء بترك البر
ليتحقق معنى الحمل او المنع فلما كان البر مضمونا بالجزاء صار للجزاء في الحال شبهة الثبوت ليكون اليمين
نجيا كالمغصوب فانه مضمون بالقيمة فيكون للغصب حال قيام المغصوب شبهة ايجاب القيمة حتى صح
الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حال قيام العين ولو لم يكن لها ثبوت بوجه لما صح هذه

الاحكام

الاحكام كما لا يصح قبل الغصب لان قدر ما وجد من الشبهة لا يبقى الا في محل يعني لا بد لشبهة السبب
من محل يتحقق فيه كالحقيقة يعني كحقيقة السبب لا يستغني عن المحل اذ شبهة الشيء لا تثبت الا فيما
تثبت حقيقته الا ترى ان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر لان حقيقته لا تثبت فيه فاذا فات المحل
بطل يعني بتنجيز الثلاث فات المحل فتبطل شبهة الثبوت فيبطل التعليق لان التعليق ثبت
بصفة وهي ان يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل وجود الشرط والشيء متى ثبت بصفة في الشرع
لا يبقى بدون تلك الصفة بخلاف تعليق الطلاق بالملك في المطلقة ثلاثا هذا اشارة الى الجواب عما قال
زفر انه لما كان التعليق لا يحتاج الى بقاء المحل بدليل صحة تعليق الطلاق في المطلقة ثلثا بالملك ابتداء
بدون المحل فلان يبقى بدونه كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء لان ذلك الشرط في حكم
العلل من حيث ان النكاح يثبت به مالكية الطلاق ومن حيث ان ملك اليمين في الرقيق يثبت
به مالكية الاعتاق فصار النكاح بمعنى علة العلة للطلاق فيثبت له شبهة العلة وتعليق الحكم
بحقيقة العلة لا يصح كما لو اعتقتك فانت حر كان باطلا فالتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة
الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم الحقيقة
فصار التعليق بشرط هو في حكم العلل معارضا اي مانعا لهذه الشبهة وهي شبهة وقوع
الجزاء وثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط الثابتة عليه الا على الشرط ثم توضيحه
ان شبهة التعليق في الحال تقتضي المحلية يعني التعليق باعتبار كونه سببا مجازا تقتضي المحلية
في الحال وثبوت شبهة وقوع الجزاء قبل وجود الشرط وكونه معلقا بما هو علة الملك يقتضي
بطلانه فصار احتمالين فتساقطا فلا يحتاج الى المحل و الى الايجاب. المضاف كقوله انت طالق غدا
سبب للحال الا ان حكمه تأخر بواسطة الاضافة يؤيد ذلك ان اضافة ايجاب الصوم على
المسافر الى عدة من ايام اخر لا يخرج شهود الشهر من ان يكون سببا في حقه مثله في حق
المقيم حتى صح الاداء منه وهو من اقسام العلل على ما يجيء في اقسامها ان شاء الله تعالى وسبب
له شبهة العلة كما ذكرنا في اليمين بالطلاق والعتاق ومن هذا عرف ان اقسام السبب

ثمانية سبب حقيقي وسبب مجازي وسبب في معنى العلة والسبب الذي له شبهة العلة او هو السبب
المجازي ووجه حصره ان المفضي الى الحكم اما ان يكون في الحال او في المآل والثاني هو السبب المجازي
والاول اما ان يكون له تاثير او لا فالاول السبب الذي في معنى العلة والثاني السبب الحقيقي
والقسم الثاني منها اقسام ما يتعلق به الحكم العلة وهي ماخوذة من العلل وهي الشربة بعد
الشربة وسمي الامر المثبت للحكم في الشرع به لتكرار الحكم بتكرارها وفي الشريعة ما يوجد المعنى
وهو ما يضاف اليه وجوب الحكم اي ثبوته احترز به عن الشرط ابتداء اي بلا واسطة احترز به عن
السبب والعلامة وعلة العلة والتعليقات وهذا التعريف يشمل العلل الموضوعة كالبيع والنكاح
وغيرها والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالعلل المؤثرة في القياسات وهي سبعة اقسام الحكم
ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلاثة احدها ان تكون علة اسما بان تكون في الشرع
موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الحكم الموجب اليها بلا واسطة والثاني ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة
في ذلك الحكم والثالث ان تكون علة حكما بان تكون بحيث يثبت الحكم عند وجودها من غير تراخ وبحسب
استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها ينقسم الى سبعة اقسام الاول علة اسما اي
صورة وحكما ومعنى كالبيع المطلق فانه موضوع للملك والملك مضاف اليه بلا واسطة وعلة معنى لانه
مؤثر فيه اذ هو شرع لهذا وعلة حكما لانه يثبت عند وجوده ولا يتراخى عنه وعلة اسما لا حكما
ومعنى كالايجاب المعلق بالشرط فان هذا الايجاب علة اسما لانه موضوع في الشرع لحكمه ويضاف
الحكم اليه عند وجود الشرط فيقال هذا الطلاق واقع بالتطليق السابق وليس علة حكما لان
الحكم يتاخر عنه الى وجود الشرط ولا معنى اذ لا تاثير له فيه قبل وجود الشرط واليمين بالله منسوبة
الى الكفارة من هذا القبيل لان الكفارة يضاف اليها فيقال كفارة اليمين كذا في جامع الاسرار
ولقائل ان يقول انهم فسروا العلة اسما بانها التي تكون موضوعة في الشرع لحكمها واليمين
بالله ليس بموضوع للكفارة بل للبر فلا يكون من هذا القبيل بهذا التفسير وعلة اسما ومعنى
لا حكما كالبيع بشرط الخيار فان البيع علة للملك اسما لانه موضوع له ومعنى لانه هو المؤثر في

ثبوت

ثبوت الملك لكن الحكم وهو ثبوت الملك متراخ فلا يكون علة حكما واورد المص لهذا القسم مثلة
احدها ما ذكر والثاني قوله والبيع الموقوف بان يبيع انسان مال غيره بغير اجازته فانه علة اسما
ومعنى للملك وليس بعلة حكما لتراخي الملك الثابت الى زمان اجازة المالك والايجاب المضاف الى
وقت كالطلاق المضاف الى وقت فانه علة اسما ومعنى لا حكما لتاخره الى زمان ما اضيف اليه
ونصاب الزكوة قبل مضي الحول فانه علة اسما لانه وضع لوجوب الزكوة ويضاف اليه الوجوب
بلا واسطة ومعنى لانه مؤثر في وجوب الزكوة لان الغنى يوجب الاحسان الى الفقراء والغنى
يحصل بالنصاب لا حكما لتاخر وجوب الاداء الى حولان الحول وعقد الاجارة هذا هو المثال الخامس
فانه علة لملك المنفعة اسما لانه وضع له والحكم يضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه ولهذا صح تعجيل
الاجرة لا حكما لان حكمه ملك المنافع التي توجد في مدة الاجارة وهي معدومة والمعدوم لا
يصلح ان يكون محلا للملك فلا يكون علة حكما وعلة يعني الرابع علة في حيز الاسباب اي في حكمها
والمراد به شبيهة لها لما تشبه بالاسباب نحو شراء القريب فانه علة والملك علة يوجب
علة للعتق فيكون العتق مضافا الى الاول بواسطة فمن حيث انه لم يوجد الا بواسطة العلة
كان الشراء سببا ومن حيث ان الواسطة من احكامه كان العتق مع علة وهي الملك مضافا
اليه فكان علة تشبه الاسباب ومرض الموت وهو علة اسما لحجر المريض من التبرعات فيما هو حق
الوارث لاضافة الحكم اليه فيقال انه محجور من التصرف الفلاني لكونه في مرض الموت ومعنى لانه مؤثر
في الحجر وليس بعلة حكما لتراخي حكمه الى اتصاله بالموت لان الحجر لا يثبت عند ابتداء المرض بل
اذا اتصل الموت به يثبت الحجر مستندا ولكنه يشبه الاسباب من حيث ان الحكم يثبت
به والتزكية عند ابي حنيفة رح يعني تعديل الشهود عند ابي حنيفة رح علة للحكم الثابت بالشهادة
وشبيهة بالسبب اما انها علة فلانها في معنى علة العلة للحكم بالرجم فيما اذا شهدوا بالزنا
على محصن فان الشهادة بدون التزكية لا توجب الرجم فكانت التزكية علة العلة وعلة العلة
مع حكمها مضافة الى الحكم فاذا رجع المزكون ضمنوا الدية عنده ولا يضمنون عندهما لانهم

اشتراط الشهود خبر انكان بمنزلة ما لو اشترط المشهود عليه خبرا بان قالوا هذا المحصن تاما
انها شبيهة بالسبب لوجود الواسطة بينها وبين الحكم وهي شهادة الشهود وكذا ايضا
كما ذكر من الاخبرة كالجرح هو علة العلة فانها علة تشبه الاسباب فكانت العلة الاولى بمنزلة موجب
الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم يضاف الى العلة هنالك دون القصد فيها يضاف ايضا
الى العلة دون الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة تضاف الى الاولى كانت الاولى علة ومن
حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها بالسبب فهذا هو السبب في معنى العلة بعينه
اورده الشيخ في الموضعين متابعا لفخر الاسلام فانه اورده في باب تقسيم السبب ثم في باب تقسيم العلة
باعتبار الشبهين اعلم ان التقسيم انما هو بالنظر الى العلة اسما ومعنى وحكما كالمرض واما الى العلة معنى
لا حكما ولا اسما كالجزء الاخير وما يشبهها في كونها علة العلة مثل شراء القريب وغيره فيكون الاقسام
ستة لكن لما امكن وجوده بدون كل واحد منهما وكذا امكن وجود كل واحد منهما بدونه جعل قسما
آخر وهو وصف له شبهة العلل اي الخامس وصف لا يكون علة حقيقية ولا سببا حقيقيا ولكن
يكون له شبهة العلل كاحد وصفي العلة التي هي ذات وصفين فان كل واحد منهما وصف له شبهة
العلة حتى لو وجد احدهما قبل الآخر لا يكون سببا محضا لانه ليس بطريق موضوع ليفضي
الحكم بل هو مؤثر في اثبات الحكم اذ لو لم يكن له مدخل في التأثير لكان الآخر وحده هو العلة وتم حكم
العلة ذات وصفين والتقدير بخلافه فلا يكون سببا محضا بل يكون له شبهة العلة ولم يكن علة
ايضا لان العلة هي المجموع لا هو وحده ولهذا جعل الجنس او القدر علة محرمة للنسيئة لشبهة
الفضل فان النقد مزية على النسيئة واذا كان فيه شبهة الفضل يثبت بشبهة العلة
ولا يثبت به حرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة فلا تثبت بما هو دونها في
الدرجة وعلة معنى وحكما لا اسما كآخر وصفي العلة فان الوصف الذي يوجد آخرا علة
علة معنى لانه مؤثر في الحكم وحكما لان الحكم يوجد عنده لا اسما لانه وحده ليس بموضوع للحكم
لان الموضوع له هو المجموع فلا يكون احدهما علة حقيقية واما اضيف الحكم الى الوصف

الآخر

١٥٣

الآخر دون الاول لانه يترجح على الاول في التأثير لوجود الحكم عنده كما لو قال للمرأة ان دخلت
هاتين الدارين فانت طالق فان وجد دخولها في الملك تطلق وان وجدا في غيره لا تطلق
ولو وجد الاول في الملك والثاني في غير الملك لا تطلق اتفاقا ولو وجد الاول في غير الملك
والثاني في الملك تطلق عندنا خلافا لزفر فعنده لا تطلق في الصورة الاخيرة كما في الثالثة
والثالثة وعلة اسما وحكما لا معنى هذا هو القسم السابع كالسفر والنوم المرخص والحدث فان
السفر علة للرخصة اسما لانها تضاف اليه في الشرع يقال رخصة السفر الافطار والقصر وحكما
لانها تثبت بنفس السفر متصلة به لا معنى لان المؤثر في ثبوتها ليس السفر بل المشقة لانها هي المؤثرة
في اثبات الرخصة والنوم المخصوص بالحدث بالنسبة الى الحدث فانه علة للحدث اسما لان الحدث
يضاف اليه وحكما لانه يثبت عنده وليس بعلة معنى لانه ليس بمؤثر فيه وانما المؤثر خروج النجس
لما كان الاطلاع على حقيقته متعذرا اقيم النوم المخصوص سببا لظاهر خروج النجس اقيم مقامه ودار
الحكم عليه معه اعلم ان هذه الاقسام التي ذكرها المصنف سبعة اقسام من الاقسام التي خرجت من
التقسيم على الوجه ذكرنا الا ان القسم الرابع هو ما عبر عنه بقوله علة في حيز الاسباب عايد الى
العلة اسما ومعنى لا حكما واما الى العلة معنى لا حكما ولا اسما ولكن المصنف شبهه بالاسباب
جعله قسما آخر كما ذكرنا والقسم الخامس الذي عبر عنه بقوله وصف له شبهة العلل هو علة
معنى لا حكما ولا اسما وبقي من تلك الاقسام قسم آخر لم يذكره المصنف هو العلة حكما لا اسما
ولا معنى وذلك كالشرط الذي سلم عن معارضة العلة مثل حفر البئر فتصير الاقسام ثمانية
وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم قيد بالحقيقية لان العلل العقلية مقارنة
مع معلولها زمانا اتفاقا كحركة الاصبع مع الخاتم واختلفوا في جواز تقدم العلة الحقيقية
الشرعية على معلولها زمانا فذهب المحققون الى وجوب مقارنتها مع المعلول وهو اختيار
المصنف واليه اشار بقوله بل الواجب اقترانهما معا كالاستطاعة مع الفعل وذهب بعض الى
وجوب تقدمها بحسب الزمان لان العلل الشرعية موصوفة بالبقاء وله حكم الجواهر ولهذا

تنفسخ العقود الشرعية بعد مدة فلا بد ان يثبت الحكم عقيب العلة ضرورة بخلاف الاستطاعة فانها
عرض لا يبقى زمانين فلهذا ان الفسخ ورد على الحكم لا على العقد وتبين بهذا انه باق فلذلك
ثبت دفعا لحاجة الناس الى الفسخ ولا يثبت البقاء فيما وراء موضع الضرورة وقد يقام السبب
الداعي والدليل مقام المدعو والمدلول كالسفر اقيم مقام المشقة ومثال اقامة الدليل مقام
المدلول الاخبار عن المحبة اقيم مقام المحبة في قول الرجل لامرأته ان كنت تحبيني فانت طالق فاذا
اخبرت بالمحبة طلقت وكذا يقتصر على المجلس حتى لو اخبرت خارج المجلس عن المحبة لا تطلق لان
التعليق بمحبتها يشبه تخييرها من حيث انه جعل الامر الى اختيارها والتخيير يقتصر على المجلس
بين السبب والدليل ان السبب لا يخلو عن تأثير في المسبب والدليل يخلو عن ذلك وانما يحصل به
العلم بالمدلول لا غير وذلك اما لدفع الضرورة والعجز كما في الاستبراء فان الموجب له هو اشتغال
رحم الامة بماء الغير فالاحتراز عن قربانها واجب لقوله من كان يؤمن بالله واليوم الآخر
فلا يسقين ماءه زرع غيره ولكن لما كان اشتغال رحمها بماء الغير امرا خفيا اقيم الدليل عليه
وهو حدوث الملك فيها مقامه دفعا للضرورة احتياج الناس الى معرفته لعجزه عن معرفته لانه بحدوث
الملك يتمكن من وطئها ووطئه سبب لاشتغال رحمها بمائه وغيره اي غير الاستبراء كما في الخلوة
الصحيحة فانها اقيمت مقام الدخول وكذا النكاح اقيم مقام العلوق في ثبوت النسب او للاحتياط
اي يكون اقامة السبب والدليل مقام المدلول في ثبوت النسب لاجل الاحتياط كما في تحريم الدواعي
الى الوطي من النظر وغيره اقيمت مقام الوطي في الحرمة لاجل الاحتياط او لدفع الحرج كما في
السفر والطهر الخالي عن الجماع فانهما اقيما مقام المشقة والحاجة الى الطلاق والفرق بين
الضرورة ودفع الحرج انه في الضرورة والعجز لا يمكن الوقوف على الحقيقة اصلا وفي دفع الحرج
يمكن مع نوع مشقة كالسفر اقيم مقام المشقة بحسب الاشخاص ولكن فيه حرج والثالث من
اقسام ما يتعلق بالاحكام الشرط وهو في اللغة العلامة وفي الشريعة ما ذكره المص وهو
ما يتعلق به الوجود دون الوجوب اي دون ان يكون مؤثرا في وجوده احترز به عن العلة ولا بد

ان يزيد

ان يزيد هنا قيدا آخر وهو ان يكون خارجا عن ماهية ذلك الشيء ليخرج به جزؤه فانه ايضا مما
يتوقف عليه وجود ذلك الشيء وليس بمؤثر فيه وهو اي ما يطلق عليه اسم الشرط خمسة انواع
شرط محض وهو الذي يتوقف انعقاد العلة للعلية على وجوده مثل دخول الدار بالنسبة الى
وقوع الطلاق المعلق به في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان انعقاد قوله انت طالق علة
لوقوع الطلاق موقوف على وجوده وليس له تأثير فيه وشرط هو في حكم العلل يعني يقوم مقام
العلل في اضافة الحكم اليه كحفر البئر في الطريق فانه شرط التلف فانه يتلف بالسقوط وذلك لان علته
هو السقوط وعلة السقوط الثقل والمشي سبب محض للسقوط لانه مفض اليه في الجملة وليس بعلة
لانه قد يوجد المشي فيه بلا وقوع ولكن الارض كانت مانعة من تأثير العلة وهي الثقل وكان تأثيره
موقوفا على زوال المانع فكان حفر البئر ازالة للمانع وايجادا للشرط وكشق الزق الذي فيه مائع
فانه شرط السيلان لان علته هي ميعانه ولكن الزق كان مانعا وكان تأثيره موقوفا على زوال ذلك
المانع فكان الشق ازالة للمانع وايجادا للشرط فثبت انه كان شرطا لا علة ولكن العلة ليست
بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل والسيلان امران جبليان فان عليهما من غير اختيار فيهما فلما
لم يكن اضافة الحكم اليها اضيف الى الشرط وشرط له حكم الاسباب وهو الشرط الذي يتخلل بينه
وبين المشروط فعل فاعل مختار لا يكون ذلك الفعل منسوبا الى ذلك الشرط ويكون سابقا على ذلك
الفعل الاختياري قيدنا بفعل فاعل مختار احترازا عما يتخلل بينه وبين مشروطه فعل طبيعي كحفر البئر
وقيدنا لا يكون ذلك احترازا عما كان منسوبا الى الشرط لانه يكون فيه معنى العلية كما في فتح
باب قفص عند مح رح وقيدنا ويكون سابقا احترازا عما كان وجوده متأخرا عن صورة العلة كدخول الدار
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق فان وجود الدخول هنا متأخر عن صورة العلة وهي قوله انت طالق
لانه وجد التكلم به سابقا على وجود الدخول وان كان وجود الدخول متقدما على انعقاده علة وهو شرط
محض وانما كان هذا الشرط في حكم الاسباب باعتبار تقدمه على العلة فمتى كان الشرط متقدما على العلة
كان شبيها بالسبب في التقدم مع كونه مفضيا الى ذلك الشيء فلا يكون شرطا محضا [illegible]

الشرط قد يتقدم على صورة العلة كما اذا شهدوا في النكاح وهو متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول
صورة ومعنى لانا نقول لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة فانه لا يخرج به عن الشرطية ولكنا نقول
اذا تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا له شبه بالسبب من حيث انه تقدم وجوده لا يخرج عن
معنى الافضاء الى الحكم بواسطة وجود العلة كالسبب الحقيقي كما اذا قيد عبده حتى ابق فان حل قيد شرط
تلف العبد بالاباق لان علته فعل الاباق وكذلك شرط بزوال المانع الذي هو القيد فكان الحل
انزل منزلة نحو ايجاد الشرط فكان شرطا ابتداء وهو متقدم على فعل الاباق الذي هو العلة صورة ومعنى
فيكون شبيها بالسبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة لان السبب الذي فيه معنى العلة يضاف و
حادث به كسوق الدابة وسوقها وههنا ما هو العلة وهو الاباق غير حادث بالشرط بل هو حادث باختيار صحيح
فانقطع نسبته في الشرط من كل وجه فكان التلف مضافا الى العلة المعترضة فلا يكون ما يستحق من
الشرط فلا يضمن اي الحال قيمة العبد ولا يلزم عليه ما اذا امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الآمر و
انما امر فعل يحتاج على الآمر بالاباق استعمال له فاذا اتصل به الاباق يصير فاعلا بعد
وعلى هذا قال ابو ح وابو يوسف رح فيمن فتح باب قفص فطار الطير لا يضمن الفاتح لانه اعترض عليه
فعل مختار وقال م وش رح يضمن لان الطيران عادة للطير والعادة اذا تأكدت صارت طبيعة
فصار بمنزلة سيلان الدهن وشرطا اسما لا حكما وهو ما يتعلق الحكم بوجوده ولا يوجد عنده
فمن حيث انه يتوقف الحكم عليه يسمى شرطا ومن حيث انه لا يوجد الحكم عنده لا يكون شرطا حكما
وذلك كاول الشرطين في حكم تعلق بهما كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت
طالق فان دخول الدار الذي يوجد اولا يكون شرطا اسما اي صورة من حيث انه يتوقف الحكم
اليه في الجملة لا حكما لان حكم الشرط ان يضاف اليه الوجود والوجود يضاف الى آخرهما ويكون
الاول شرطا اسما لا حكما فلو دخلت المرأة في المثال المذكور بعد ما ابانها الزوج واعتدت في
حال البينونة ثم نكحها الزوج فدخلت الاخرى تطلق عندنا خلافا لزفر ووجه قوله ان خطر اليمين
من الحكم على الشرط لانه صيرهما شيئا واحدا في وجود جزاء وفي احدهما شرط الملك فكذا في الآخر

155

ولنا ان الشرط الاول لما لم يكن شرطا حكما لم يحتج الى وجود الملك عند وجوده لان الملك انما شرط لنزول
الجزاء وعند وجود الشرط الاول لا ينزل الجزاء فان قلت لا نسلم ان الاول يسمى شرطا بل الشرط هو المجموع
قلت اجمع الائمة على تسميته شرطا والمنع من تسميته شرطا خيال مخالف للاجماع وشرط هو كالعلامة يعني
القسم الخامس من اقسام الشرط شرط هو مثل العلامة الخالصة كالاحصان في الزنا على ما يجيء تقريره
في العلامة وانما يعرف الشرط بصيغته اي بصيغة الشرط من معنى الشرط وفيه رد لمن قال صيغة
الشرط قد تخرج من معنى الشرط كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فانه مذكور على سبيل التغليب
العادة الغالبة ان الانسان يكاتب عبده اذا رأى فيهم خيرا لا انه شرط حقيقي اذ الكتابة تجوز وان
لم يعلم فيهم خيرا قلنا هذا الكلام يؤدي الى الغاء كلام الله منزه عن ذلك والمراد بالامر الندب الا
والكتابة انما تصير مندوبة اذا علم فيهم خيرا بحروفه اي الشرط او دلالته اي دلالة الشرط لاشتماله على
معنى الشرط كالقسمة كقوله المرأة التي اتزوجها طالق ثلاثا فانه في معنى الشرط دلالة لوقوع الوصف
في النكرة لان التزوج دخل على امرأة غير معينة فكانت نكرة والوصف في النكرة معتبر فتوقفها به
فيصلح دلالة على الشرط فصار كانه قال ان تزوجت امرأة فهي طالق ولو وقع اي وصف التزوج في
المعين بان اشار الى المعينة وقال هذه المرأة التي اتزوجها طالق او قال هذه المرأة طالق التي
دلالة اي لا يصلح الوصف دلالة على الشرط لان الوصف في المعين لغو لانه للتعريف وقد حصل
التعريف بالاشارة لا يحتاج الى تعريف آخر لان الاشارة ابلغ في التعريف فيبقى قوله هذه المرأة
فيلغو في الاجنبية ويتنجز في امرأته ونفس الشرط يعني صريح الشرط يجمع الوجهين اي المعين و
غير المعين حتى لو قال ان تزوجت امرأة فهي كذا او قال ان تزوجت هذه المرأة فهي كذا يتعلق
الطلاق في الصورتين بالتزوج والرابع من الاقسام الاربعة المذكورة في اول الفصل
علامة في اللغة الامارة كالمنارة للمسجد وفي الشريعة ما ذكره المص وهو ما يعرف الوجود اي
وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود كالاحصان فانه عبارة عن اجتماع ستة اشياء
العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح والدخول به وكون كل واحد من الزوجين مثل الآخر في صفة

الاحصان والاسلام فان قلت اذا كان الاحصان عبارة عن اجتماع سبعة اشياء وهي ان يكون كل من
الزوجين مثل الآخر في الاحصان يحرم الزور قلت المراد من الاحصان في التوقيف اجزاؤه المستجمعة لذلك
مجازا او الاحصان المصطلح انما يكون اذا كانا متماثلين فيها قال شمس الائمة شرط الاحصان على الخصوص
شيئان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح واما العقل والبلوغ فهما شرطا الاهلية للعقوبة
وشرطا الاحصان على الخصوص والحرية شرط تكميل العقوبة واما قلنا ان الاحصان علامة
وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لا يتوقف انعقاده علة للرجم على احصان يحدث بعده حتى لو حصل الاحصان
بعد الزنا لا يثبت وجوب الرجم ومعلوم انه ليس بعلة ولا سبب ايضا لانه ليس بطريق مفض
اليه فثبت ان الرجم غير مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال في الزاني
يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة
لا شرطا هذا اتفاق بعض المتأخرين واما عامة المتقدمين واكثر المتأخرين فان الاحصان شرط لوجوب
الرجم لان الشرط ما يتوقف عليه وجود الحكم والاحصان بهذه المثابة وقولهم لم يتعلق به وجود غير مسلم
لان الزنا لا يوجب الرجم بدونه كالسرقة لا توجب القطع بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان
حتى لا يضمن شهوده اي شهود الاحصان اذا رجعوا بحال هذه نتيجة كون الاحصان علامة وليس بشرط
حقيقي بل هو شرط مجاز ايضا اذا رجع شهود الاحصان بعد الرجم مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم
لا يضمنون دية المرجوم لان الاحصان علامة والعلامة غير صالحة لخلافة العلة بما ذكرنا انها لا يتعلق بها وجوب
ولا وجود ولا يجوز اضافة الحكم اليها بخلاف ما اذا اجتمع شهود الشرط والعلة ثم رجع شهود الشرط
وحدهم فانهم يضمنون عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة الحكم اليها
لتعلق الوجود به وثبوت التعدي منهم وعند زفر شهود الاحصان اذا رجعوا وحدهم ضمنوا الدية
للمرجوم وانا نقول لان الاحصان علامة فلا يصلح خلفا ولئن سلمنا انه شرط عند البعض فلا يجوز اضافة
الحكم اليه ايضا لان شهود الشرط ايضا لا يضمنون عند صلاح العلة للاضافة وهنا شهود العلة وهو
الزنا صالحة للاضافة فلم يبق للشرط اعتبار اذ لا اعتبار للخلف عند امكان العمل بالاصل ولهذا

لا يضاف

لا يضاف الحكم الى شهود الشرط اذا رجع شهود الشرط واليمين بل الضمان على شهود
اليمين خاصة لان شهود التعليق شهود العلة باعتبار ان التوقيف لما شهدوا وقضى القاضي
بشهادتهم فقد ثبت كلمة التعليق اتصال بالمحل بوجود الشرط فصح نسبتهم شهود العلة اما اذا
رجع شهود الشرط خاصة قال شمس الائمة لا ضمان عليهم قياسا على شهود الاحصان اذا
رجعوا خاصة وقال فخر الاسلام يجب الضمان عليهم لما ذكرنا في تعليل بعض المشايخ على ان هذا
الشرط وهو الاحصان يستحيل اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة والاحصان خصال حميدة
ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى الزنا من كل وجه

فصل

في بيان الاهلية لما فرغ عن بيان الحجج وما يتعلق بها شرع في بيان الاهلية اذ الحجج
لا تثبت في غير الاهل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدونه
وخطاب من لا يفهم قبيح فكان العقل معتبرا لهذا وانه خلق متفاوت وما تكلم من صغير يستوجب بعقله ما يعجز عنه الكبير
وقال الاشعرية لا عبرة للعقل اصلا يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها ولا في
وجوب دون السمع واذا جاء السمع فله العبرة دون العقل فهو قول اصحاب الشافعي رحمهم الله
ابا ان صبيا عاقلا لعدم ورود الشرع به وعدم اعتبار عقله وقالت المعتزلة انه اي العقل علة موجبة
لما استحسنه على سبيل القطع مثل معرفة الوهية الصانع محرمة لما استقبحه فوق العلل الشرعية
لان العلل الشرعية امارات ليست موجبة لذاتها بخلاف العلل العقلية فلهذا موجبة بنفسها وغير قابلة
النسخ والتبديل فلم يجيزوا ان يرد الشرع بما لا يدركه العقل فان قلت اتفق اهل القبلة على ان
في الشرع ما لا يدركه العقل كاعداد الركعات ومقادير الزكوة وغيرها قلت ارادوا به ما لا يدرك العقل
حقيقته في نفسه واستلزامه نوع استحالة مثل رؤية الله تعالى في الآخرة بلا كيف ولا جهة ودخول ان يكون
الكفر والمعاصي داخلا تحت ارادة الله تعالى لان كلا منهما ما يستقبحه العقل وما ذكروا من الامثلة
ليست كذلك اذ يدرك العقل جواز تحققها من غير استحالة غاية انه لا يكون وجه حكمتها غير معلوم كما في
تمسكوا في ذلك بقصة ابراهيم عليه السلام فانه قال لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان ذلك قبل الوحي

قبل الوحي فإنه قال إذ أدرك ولم يبلغ أوحى إليه ولو لم يكن العقل حجة بنفسه لكانوا معذورين ولما كانوا
في ضلال مبين وقالوا لا عذر لمن عقل في الوقف أي التوقف عن الطلب أي طلب الإيمان وترك الاستدلال
والصبي العاقل مكلف بالإيمان ومن لم تبلغه الدعوة أصلاً ونشأ على شاهق جبل إذا لم يعتقد
إيماناً ولا كفراً كان من أهل النار لوجوب الإيمان بمجرد العقل وأما الشرائع فمنوطة بقيام الحجة
وهكذا روي عن أبي حنيفة رحمه الله وعليه مشايخ العراق من أهل السنة حتى قال الشيخ أبو منصور في الصبي أنه يجب
عليه معرفة الله وحملوا قوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث على الشرائع لكن هذا القول هو القول بقول
المعتزلة من حيث المعنى إلا أنهم يجعلون نفس العقل موجباً وهؤلاء يقولون الموجب هو الله تعالى والعقل
معرف لإيجابه والتحسين للوارد لذا النقل وظاهر الرواية ما قاله صاحب التقويم وفخر الإسلام وذكره [illegible]
ونحن نقول في الذي لم تبلغه الدعوة إنه غير مكلف بمجرد العقل فإذا لم يعتقد إيماناً ولا كفراً كان معذوراً
إذا لم يصادف مدة التجربة والتأمل والاستدلال في شاهق الجبل وما مر ساعة وإذا أعانه
الله تعالى بالتجربة وأمهله لدرك العواقب لم يكن معذوراً لأن الإمهال وإدراك مدة التأمل بمنزلة
دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة بالنظر في الآيات فأما إذا لم يحصل له معرفة بعد
المدة كان لاستخفافه بالحجة فلا يكون معذوراً إذا لم تبلغه الدعوة إذ هذه المدة وليس على حد تلك المدة
دليل يعتمد عليه وما قيل إنه مقدر بثلاثة أيام اعتباراً بأمر المرتد فإنه يمهل ثلاثة أيام ليس بقوي لأن مدة
التجربة تختلف باختلاف الأشخاص لأن العقول متفاوتة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل ما لا يهتدي غيره
غيره في زمان كثير فيفوض تقديره إلى الله تعالى إذ هو العالم بمقدار ما في حق كل شخص فيعفو عنه قبل
إدراكه ويعاقبه بعد استيفائها وعند الأشعرية إذا لم يعتقد وجه هلكته أو اعتقد الشرك ثم لم
تبلغه الدعوة كان معذوراً لأن المعتبر عندهم هو السمع دون العقل ومن قتل من لم تبلغه الدعوة ضمن لأنه
معصوم عندهم وصار كالمسلمين في الضمان وعندنا لم يضمن وإن كان قتله حراماً قبل الدعوة لأن
غفلتهم عن الإيمان بمراد الله تعالى مدة التأمل لكونه عذراً وكان قتلهم مثل قتل نساء أهل الحرب فلا يضمن
ولا يصح إيمان الصبي العاقل عندهم لعدم ورود الشرع به متمسكين بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث

نفي العذاب قبل البعثة فلما انتفى العذاب انتفى حكم الكفر وبقواطع الفطرة وعندنا يصح إيمان الصبي العاقل
وإن لم يكن مكلفاً به أي بالإيمان لأن وجوبه بالخطاب وهو ساقط عنه لقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث عن الصبي
حتى يحتلم الحديث وهو أي عدم الخطاب يحتمل أن يراد من العذاب المنفي العذاب الأخروي لا الدنيوي فلا يصلح حجة ولا
ثم شرع في أهلية الوجوب وهي صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه وهي بناء على قيام الذمة أي
أهلية نفس الوجوب لا تثبت إلا بعد وجود ذمة صالحة وهي محل الوجوب وهو الذمة في اللغة العهد وفي
الشرع نفس لها عهد سابق والمراد بالنفس الذي أشير إليه كل واحد يقول أنا وبالعهد السابق العهد
الذي عاهد الإنسان ربه يوم الميثاق والآدمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه بإجماع الفقهاء
حتى يثبت له ملك الرقبة بشراء الولي ويجب عليه الثمن ولو انقلب طفل على مال إنسان فأتلفه يضمن
والجنين قبل انفصاله عن الأم جزء لها من وجه لأنها تعتق بعتقها وتدخل في البيع تبعاً لها ولكنه
لما كان منفرداً بحياته ومعداً للانفصال لم يكن جزءاً لها مطلقاً فلم يكن له ذمة كاملة حتى صلح لأن يجب
له الحق من العتق والإرث والوصية والنسب ولم يجب عليه حق حتى لو اشترى الولي شيئاً له لا يجب عليه
الثمن ولا يجب عليه نفقة الأقارب وإذا انفصل منها ظهر له ذمة كاملة فصار أهلاً لوجوب الحقوق
عليه كالبالغ غير أن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الأداء عن اختيار لتحقق الابتلاء
ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز أن يبطل الوجوب ولا يثبت لعدم حكمه كما ينعدم لعدم محل الحكم لعدم
محل كبيع حر فما كان من حقوق العباد من الغرم كضمان الإتلاف والعوض كثمن المبيع ونفقة الزوجات
والأقارب لزمه أي الصبي أما نفقة الزوجة فلأنها صلة تشبه بالعوض أو تجب عوضاً عن الاحتباس
فإذا حصل الحبس حصل عوضه وأما نفقة الأقارب فمؤنة متعلقة بالأسباب ولهذا لا تجب على المعسر
المقصود إزالة حاجة القريب بوصول كفايته إليه وذلك بالمال يكون ونيابة الأداء [illegible] فكان الصبي
غير خال عن حكمه وما كان عقوبة كالقصاص أو جزاء كحرمان الميراث لم يجب عليه أي على الصبي لأنه لا يصلح لحكمه
وهو المطالبة بالعقوبة أو جزاء الفعل [illegible] عليه لجواز [illegible] بعد [illegible] الأداء [illegible]
لأنه من باب التأديب وليس بجزاء على الفعل كضرب الدواب وحقوق الله تعالى تجب على الصبي حتى صح القول

بحكم أي بحكم وجوب الحقوق المالية كالعشر والخراج فإنهما في الأصل من المؤن وفيهما معنى العبادة والعقوبة فهما
ليسا بمقصودين والمقصود منهما المال وأداء الولي في ذلك كأدائه وفيما يتعلق بالحكم لا يجب
كالعبادات الخالصة كالصلوة والصوم والحج وغيرها إذ العبادة فعل يحصل عن اختيار على سبيل
التعظيم ولا يتصور ذلك من الصبي والعقوبات كالحدود والقصاص لانعدام حكمه وهو المؤاخذة بالفعل
والأهلية أي النوع الثاني من نوعي الأهلية أداء وهي نوعان بالاستقراء قاصرة تبتني على القدرة
القاصرة من العقل القاصر والبدن الناقص لأن الأصل أن الأداء يتعلق بقدرتين قدرة فهم الخطاب
وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن فإذا كان تحقق القدرة بهما يكون بكمالهما وقصورهما
بقصورهما ثم إن الإنسان في أول أحواله عديم القدرتين ولكن فيه استعداد أن يوجد كل منهما
بخلق الله تعالى إلى أن يبلغ درجة الكمال فقبل بلوغها يكون قاصرة كالصبي العاقل فإن كل واحدة
من القدرتين قاصرة فيه والمعتوه البالغ وإن كان العقل مثل الصبي وإن كان قويا في البدن
وتبتني عليها أي على الأهلية القاصرة صحة الأداء على معنى أنه لو وقع الأداء يكون ... لا يجب
وكاملة تبتني على القدرة الكاملة من العقل الكامل الغير الموصوف بالقصور والبدن الكامل و
وجوب الأداء وتوجه الخطاب لأن في إلزام الأداء قبل الكمال يكون حرجا والحرج منفي فلما لم يكن
إدراك كمال العقل إلا بعد تجربة وتكلف عظيم أقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقل
في الأغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا بدليل قوله عم رفع القلم عن ثلاث عن الصبي حتى يحتلم و
المجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب وإنما يكون بعد لزوم الأداء و
الأحكام منقسمة في هذا الباب أي باب ابتناء صحة الأداء على الأهلية القاصرة إلى ستة أقسام
أشار المص إلى أحكام هذه الأقسام على الترتيب فحق الله تعالى إن كان حسنا لا يحتمل غيره
أي غير حسن هذا إشارة إلى القسم الأول كالإيمان وجب القول بصحته من الصبي لأنه نفع محض
ولأن عليا رضي الله عنه افتخر بذلك وقال سبقتكم إلى الإسلام طرا صبيا ما بلغت أوان حلمي
وأما حرمان الإرث من أقاربه الكفار ووقوع الفرقة بينه وبين امرأته المشركة فيضافان إلى كفره الثابت

في كونه لا إلى الإسلام لأنه شرع لخيره عاجلا بلا لزوم أداء والدليل عليه أنه إذا استوصف الصبي
ولم يصف الإسلام بعد ما عقل لم تبن امرأته ولو لزمه الأداء لكان امتناعه كفرا وقال ...
إيمانه قبل البلوغ في حق أحكام الدنيا فيرث أباه الكافر ولا تبين منه امرأته المشركة لأنه ضرر
وأما في حق أحكام الآخرة فالقول بصحته واجب لأنه نفع محض وليس من ضرورة ثبوت الإسلام في
أحكام الآخرة ثبوته في أحكام الدنيا لأن أحدهما ينفصل عن الآخر فإن من أسلم ...
فهو كافر في أحكام الآخرة مؤمن في أحكام الدنيا ولهذا تجري أحكام المسلمين على المنافقين في زمن
النبي عم وإن كان حق الله تعالى قبيحا لا يحتمل غيره كالكفر أي الردة لا يجعل عفوا حتى حكم أبو حنيفة ومحمد رح بصحة
ردته في أحكام الدنيا والآخرة استحسانا ولهذا تبين منه امرأته ولا يرث من أقاربه المسلمين ولكن
لا يقتل لأن القتل ليس من أحكام عين الردة بل من حكم المحاربة ولم توجد منه قبل البلوغ ...
على الإسلام ولكن دمه هدر لو قتله أحد قبل البلوغ أو بعده لا يجب عليه شيء كالمرتدة لا تقتل ولو
قتلها أحد لا يجب عليه شيء وقال أبو يوسف والشافعي رح لا تصح ردته في حق أحكام الدنيا وإنه ضرر محض
وأما حكمنا بصحة إيمانه لأنه نفع محض فإن قيل الصبي كان مرفوع القلم فكيف اعتبر ردته قلت
إنه مرفوع فيما يحتمل أن يعذر ويجعل عفوا والردة ليست كذلك وما هو بين الأمرين أي بين أن
يكون حسنا وأن يكون قبيحا كالصلوة ونحوها كالصوم والحج فإنها تحتمل أن تكون مشروعة في بعض
الأوقات دون بعض يصح الأداء من غير لزوم عهدة أي جناية يعني إذا شرع فيه لا يجب المضي
فيه يعني إذا أفسده لا يجب عليه القضاء وفي صحة الأداء بلا لزوم نفع محض لأنه يعتاد أداءها فلا يشق
ذلك بعد البلوغ وما كان من غير حقوق الله إن كان نفعا محضا كقبول الهبة والصدقة وقبضهما
يصح بمباشرته أي بمباشرة الصبي هذا هو القسم الرابع وفي المضار المحض وهو ما لا يشوبه نفع عاجل
كالطلاق والعتاق والصدقة والقرض والوصية لا يصح أصلا فإنه ضرر بإزالة الملك من غير نفع يعود
إليه قال الإمام شمس الأئمة في أصوله زعم بعض مشايخنا أن طلاقه غير واقع وهذا فيه تأمل لأنه
إذا تحققت الحاجة إلى صحة إيقاع الطلاق من جهته لدفع الضرر كان صحيحا ...

اداه حتى اذا اسلمت امرأته عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة ومحمد واذا
وقعت الفرقة بينه وبين امرأته كان طلاقا عندهم رحمهم الله واذا وجدت امرأته مجبوبا فاختصمت فرق بينهما
وكان ذلك طلاقا عند بعض المشايخ فهو قال ان الحكم ثابت بصحة عبارته في الدائر بينهما اي بين النفع
والضرر هذا اشارة الى حكم القسم السادس من غير حقوق الله كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان
كان خاسرا كان ضررا ونحوه كالنكاح والاجارة يملك برأي الولي لان جواز هذه التصرفات منه بانضمام رأي
الولي برأيه باعتبار ان قصور رأيه قد انجبر برأي الولي الذي هو بالغ حتى ينفذ تصرفه بالغبن الفاحش
مع الاجانب كما ينفذ من البالغ عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما لا ينفذ تصرفاته باعتبار انضمام رأي الولي لانه صار
كالبالغ فكما انه لا ينفذ التصرف من الولي بالغبن الفاحش لا ينفذ بمباشرة الصبي بعد اذن الولي
له ولو باشر البيع بغبن فاحش مع وليه ففيه روايتان في رواية لا يجوز لانه شبهة تصرفه بتصرف
الوكلاء من حيث انه يتوقف على رأي الولي فيثبت شبهة النيابة في تصرفه فاعتبرت تلك الشبهة في
موضع التهمة وهو التصرف مع الولي لاحتمال ان الولي انما اذن له في البيع ليحصل مقصوده لا للنظر للصبي
وسقطت هذه الشبهة مع الاجنبي وفي رواية يجوز مطلقا لانه كالبالغ بالاذن وقال ثم كل
منفعة يمكن تحصيلها بمباشرة وليه لا تعتبر عبارته اي عبارة الصبي فيه كالاسلام والبيع فانه يتولى عليه
فيهما لانه يصير مسلما باسلام احد ابويه وكذا ينفذ عليه بيع الولي ماله فلا يكون له ولاية فيهما فلا يصح اسلامه
وبيعه وما لا يمكن تحصيله بمباشرة وليه تعتبر عبارته فيه كالوصية فان وصيته باعمال البر صحيحة
عنده لانها نفع محض يحصل بالثواب الآخرة بعد ان استغنى بنفسه عن المال لانها انما تكون بعد
الموت ولا حاجة له الى المال وعندنا وصيته باطلة سواء كانت بالبر او غيره وسواء كانت قبل البلوغ او بعده
لانها ضرر محض لكونها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت وهو لا يقدر على ذلك واختيار
احد الابوين صورته اذا وقعت الفرقة بين الابوين وبينهما ولد فحق الحضانة للأم الى سبع
سنين او ثمان سنين ثم يخير الولد بينهما عنده فايهما اختار يكون عنده ومنفعة هذا الاختيار
لا تحصل بمباشرة الولي فيعتبر عبارته فيه بما روي ان النبي عليه السلام خير غلاما بين الابوين وعندنا

عنه انه عليه السلام دعا لذلك الغلام فببركة دعائه اختار ما هو انفع له ولم يوجد مثله في حق غيره كذا
في المبسوط **فصل** والامور المعترضة على الاهلية نوعان سماوي وهو ما ثبت من
قبل صاحب الشرع بلا اختيار للعبد فيه ولهذا نسب الى السماء لانه خارج عن قدرة العبد
قدم السماوي على المكتسب لان تأثيره في العارضية لخروجه عن اختيار العبد وهو الصغر ذكر الصغر
في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لان الصغر لا يدخل في ماهية الانسان فكان امرا عارضا
وهو اي الصغر في اول احواله كالجنون لانه عديم العقل كالمجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون
للمجنون تمييز وفي آخره ان الجنون ليس له حد والصغر له حد حتى اذا اسلمت امرأة الصبي يؤخر
العرض الى ان يعقل لانه اذا لم يؤخر بل عرض على ابويه يتأتى الفرقة ويطالب بالمهر في الحال
والفرقة والمطالبة بعيدة وليس من اهلها واذا اسلمت امرأة المجنون يعرض الاسلام على
ابويه فاذا اسلم احدهما يحكم باسلام المجنون تبعا وان ابيا يفرق بين المجنون وامرأته ولا فائدة
في تأخير العرض لان الجنون لا نهاية له ويلزم الاضرار بالمرأة وهو كونها تحت كافر وذلك لا يجوز
لكنه اي الصغير اذا عقل اي ظهر شيء من آثار العقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء
لا الاهلية الكاملة لكن صباه عذر فيسقط به اي بذلك العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ
من حقوق الله كالصلاة والصوم والزكوة وسائر العبادات وكالحدود والكفارات انما لا يحتمل
السقوط بالاعذار ولا يحتمل الفسخ في نفسها فلا يسقط عنه فرضية الايمان لانه لا يحتمل السقوط لان
الله تعالى دائم منزه عن الزوال فيكون وجوب توحيده دائما حتى اذا اداه اي آمن الصبي كان
فرضا لا نفلا الا يرى انه اذا آمن في صباه لزمته الاحكام التي تترتب على صحة الايمان من حرمة
الميراث ووقوع الفرقة بينه وبين زوجته المشركة واستحقاقه الميراث من المسلمين ونحوها فلو كان نفلا
لم يجز ان يكون ايمانه صحيحا ويكون نفلا لان الايمان لا يتنوع الى نفل وفرض وانما هو
واحد وهو الفرض ووضع عنه اي ترك الزام الاداء حتى لو اسلم في صباه ولم يعد كلمة الشهادة
بعد البلوغ لم يجعل مرتدا ولو كان ذلك نفلا لوجب القضاء ثانيا وجملة الامر ما ذكر بعض احكام

الصبي في التحصيل بنفسه الى حكمه على وجه كلي ينبغي ان يجعل الولي خلفا عنه في ذلك . المصنف وعلى هذا لم
ان توضع عنه العهدة اي تسقط عن الصبي عهدة ما يحتمل العفو قيد بما احترازا عما لا يحتمله كالردة فانها
لا تحتمل العفو بعذر من الاعذار والمراد بالعهدة هنا لزوم ما يوجب التبعة والمواخذة بعقوبة
اي من الصبي بان يباشر بنفسه وله اي للصبي بان يباشر غيره لاجله ما العهدة فيه اي الضرر
فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا مظنة المرحمة طبعا لان كل طبع سليم يميل الى
الترحم عليه وشرعا لقوله ص من لم يرحم صغيرنا الحديث فلا يحرم الصبي من الميراث بالقتل اي
قتل مورثه عمدا او خطا هذا تفريع على قوله توضع عنه ويستحق ميراثه لانه موجب القتل الحرمان
بالعقوبة الاجنبية فيسقط بعذر الصبا ايضا ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي
لا يصلح سببا للعقوبة لقصور الجناية في فعله عندنا بخلاف الكفر والرق هذا جواب سؤال يرد على
قوله فلا يحرم من الميراث وهو ما ذكرتم ان العهدة موضوعة عن الصبي منقوض بحرمانه عن الميراث
بالكفر والرق فانه يحرم بهما عن الميراث وهو تبعة وعهدة وجوابه ان ذلك ليس بطريق العقوبة
جزاء على الجناية كالحرمان عن الميراث بل هو لعدم اهلية الارث لان الرق والكفر ينافيان اهلية
الارث عن المسلم اما الرق فلان الوراثة خلافة في الملك والرق ينافي الملك واما الكفر فلقوله تع
ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية والجنون وهو آفة تحل الدماغ
تبعث على الاقدام على ما يضاد مقتضى العقل من غير ضعف في اعضائه ويسقط به كل العبادات
المحتملة للسقوط كالصلوة والصوم ولا يسقط عنه ضمان المتلفات ووجوب الدية والارش
ونفقة الاقارب كما لا يسقط عن الصبي وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار
غير مشروع في حقه لكنه اي الجنون اذا لم يمتد الحق بالنوم عند علمائنا الثلاثة استحسانا
لانه اذا لم يمتد لم يكن موجبا للحرج على المكلف في ايجاب القضاء بعد زواله كالنوم والاغماء
واما اذا امتد صار لزوم الاداء مؤديا الى الحرج في القضاء لدخوله في حد التكرار وهذا الا
في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن واما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند

١٦٠

حتى لو افاق قبل مضي الشهر بعد بلوغه مجنونا او نام يوما وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه
قضاء ما مضى وعند محمد رح وهو ظاهر الرواية هو بمنزلة العارض وقيل الاختلاف على العكس ووجه
الوفاق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ بناء على ما خلق عليه من الضعف
الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعارض واما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد
الاعتدال فكان عارضا على المحل الكامل لحوق آفة عارضة فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفائه
كالنوم والاغماء وحد الامتداد في الصلاة ان يزيد على يوم وليلة لكن باعتبار الصلوات عند محمد رح
بان لم تصر الصلاة ستا لا يسقط عنه القضاء وباعتبار الساعات عندهما حتى لو جن قبل
الزوال ثم افاق في اليوم الثاني بعد الزوال لا قضاء عليه عندهما لانه من حيث الساعات
اكثر من يوم وليلة وعنده عليه القضاء ما لم يمتد الى وقت العصر حتى تصير الصلوات ستا فتدخل في
حد التكرار وفي الصوم باستغراق الشهر اعلم ان الامتداد يحصل بالكثرة ولما لم يمكن ابدا
بانه يمكن ضبطها اعتبر ادناها وهو ان يستوجب العذر وظيفة الوقت الا ان في حق الصلاة
يوم وليلة لما كثرت كثرة ما هو دخولها في حد التكرار ووقت الصوم وقت مديد فاعتبر نفس الاستيعاب
فيه وفي قوله باستغراق الشهر اشارة الى انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب
عليه القضاء وهو ظاهر الرواية وعن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا في اول ليلة من رمضان
فاصبح مجنونا ثم استوعب باقي الشهر لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه
فكان الجنون والافاقة فيه سواء ولو افاق في يوم من رمضان في وقت النية لزم القضاء و
لو افاق بعده فالصحيح انه لا يلزمه القضاء وفي الزكوة اي الامتداد في حق الزكوة باستغراق
الحول وهو الاصح لان الزكوة لا تدخل في حد التكرار الا بدخول السنة الثانية وابو يوسف رح
اقام اكثر الحول مقام الكل تيسيرا فان اعتبار الاكثر ايسر واخف على المكلف من اعتبار الكل لانه
اقرب الى السقوط والعته وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه مختلط الكلام فيشبه
بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا سائر اموره فكان العته نوع جنون لا يبلغ به اول حال

الصبا في عدم العقل يشبه العتة آخر احوال الصبا في وجود اصل العقل مع تمكن خلل فيه
ولهذا قال المص وهو كالصبا مع العقل في كل الاحكام حتى لا يمنع العته صحة القول والفعل فيصح
عباداته وان لم تجب عليه بهذا لا فرق ونوكله ببيع مال غيره واعتاق عبد غيره ويصح منه قبول الهبة
كما يصح من الصبي لكنه اي العته يمنع العهدة اي الزام شيء فيه مضرة فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع بتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا يؤمر بالخصومة ولا يصح طلاق امرأته والاعتاق عبده
ولو باذن الولي ولا بيعه والشراء له بدون اذن الولي واما ضمان ما استهلك فليس بعهدة
هذا جواب سؤال مقدر وهو ان العهدة ساقطة عن المعتوه فينبغي ان لا يجب ضمان ما استهلكه
فاجاب بانه ليس من العهدة المنفية لان المنفية عنه عهدة تحتمل العفو وضمان
المستهلك ليس بمحتمل للعفو شرعا لانه حق العبد والضمان شرع جبرا لما استهلك
من المحل المعصوم وكونه اي والحال ان كون المستهلك صبيا او معتوها ينافي عصمة المحل فانها
ثابتة لحاجة العبد اليه واذا بقي المحل معصوما يجب الضمان على المستهلك بخلاف حقوق الله تعالى
فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل وهو ضعيف عنه اي يسقط عن المعتوه
احتياطا كالصبي حتى لا تجب عليه العبادات ولا تثبت في حقه العقوبات ويولى عليه اي تثبت الولاية
على المعتوه كما تثبت على الصبي لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان العقل مظنة النظر
والمرحمة لانه دليل العجز ولا يلي على غيره اي لا يلي المعتوه على غيره لانه عاجز بنفسه فلا تثبت
له قدرة التصرف على غيره والنسيان وهو بديهي فان كل عاقل يفرق بينه وبين غيره فلا
يحتاج الى التعريف وقيل هو معنى يعتري الانسان بدون اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ
لكن هذا التعريف غير مطرد لصدقه على النوم والاغماء وقيل هو جهل ضروري بما كان
يعلمه مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بقوله مع علمه عن النوم والاغماء وبقوله لا بآفة عن الجنون
وهو لا ينافي الوجوب في حق الله تعالى فان الصلاة من المكلف بالنسيان لا يسقط الوجوب عنه و
يلزمه القضاء لكن النسيان اذا كان غالبا كما في الصوم فانه غالب فيه لان النفس تميل طبعا

الى الاكل والشرب فاوجب ذلك النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة فان في ذبح الحيوان وجب هيبة
وخوفا لنفور الطبع منه وتغير من حال البشر فيكثر الغفلة عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال
قلبه بالخوف وسلام الناسي في القعدة الاولى لانه محل السلام فيكون ملحقا بهيئة مذكرة انها
القعدة الاولى فيكثر النسيان فيه يكون عفوا لان النسيان من جهة صاحب الحق بلا اختيار العبد
فيه ولا يجعل اي النسيان عذرا في حقوق العباد حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان
والنوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه وهو عجز عن استعمال القدرة هذا
ليس تعريفا للنوم اذ الاغماء يدخل فيه بل هو بيان اثر النوم فاوجب تأخير الخطاب في حق العمل
هذا نتيجة قوله وهو عجز ولم يمنع النوم الوجوب لاحتمال الاداء بالانتباه او القضاء بعد
عدم الانتباه وينافي النوم الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز حتى بطلت عباراته
في الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء ولم يتعلق بقراءته اي قراءة النائم وكلامه
وقهقهته في الصلاة حكم يعني اذا قرأ المصلي في صلاته قائما وهو نائم لم تصح قراءته وكذا لا يعتد بقيامه
وركوعه وسجوده لصدوره لا عن اختيار وكذا اذا تكلم النائم في الصلوة لم تفسد صلاته لانه
ليس بكلام واذا قهقه النائم لا يكون حدثا وفي الخانية وفي الخلاصة والنوادر تفسد صلاة النائم
بكلامه واذا قهقه النائم في الصلاة ذكر الحاكم انه تفسد صلاته والاغماء وهو ضرب مرض اي نوع منه
يضعف القوى ولا يزيل الحجى اي العقل بخلاف الجنون فانه يزيله اي الجنون يزيل العقل و
هو اي الاغماء كالنوم حتى بطلت عباراته بل اشد منه اي الاغماء اشد من النوم في فوت الاختيار
لان النوم يمكن ازالته بالتنبيه بخلاف الاغماء فكان الاغماء حدثا بكل حال اي مضطجعا كان او
قائما او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال وقد يحتمل الامتداد فيسقط به الاداء
يعني الاغماء قد يقصر وقد يطول فاذا قصر اعتبر بالنوم عادة وهو النوم فلا يسقط القضاء
واذا طال اعتبر بالطول عادة وهو الجنون فيسقط القضاء كما في الصلاة اذا زاد على يوم و
ليلة يعني امتداده في حق الصلاة ان يزيد على يوم وليلة باعتبار الصلوات عند محمد وباعتبار

الصلوات عندهما كما بينا في الجنون وعند ش رح من اغمي عليه وقت صلاة كامل لا يجب عليه القضاء
لان وجوب القضاء ينبني على وجوب الاداء وكفى استحسانا بحديث علي رض انه اغمي عليه
اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلاة وابن عمر اغمي عليه اكثر من
يوم وليلة فلم يقض الصلاة فعرفنا ان امتداده في حق الصلوة خاصة وامتداده في الصوم نادر
فلا يعتبر حتى لو كان يتحقق عليه في جميع الشهر بعد مضيه يلزمه القضاء وفي الصلاة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره والرق وهو عجز حكمي حيث لا يقدر على ما يقدر الحر من الاحكام كالشهادة
والولاية والقضاء ومالكية المال وغيرها شرع جزاء على الكفر لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى
ولم يتاملوا في آياته التي دلت على وحدانيته جازاهم بالرق وجعلهم عبيد عبيده والحقهم بالبهائم في الحكم
في الاصل اي في اصل وضعه وابتدائه لكنه اي الرق في البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في
حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعي فيه معنى الجزاء حتى يبقى العبد رقيقا
وان اسلم كالخراج فانه في الابتداء يثبت بطريق العقوبة حتى لا يبتدأ على المسلم لكنه في حال البقاء
صار من الامور الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض خراج لزم عليه خراجها به يصير المرء عرضة للتملك
اي محلا لما يوخذ من جهة النفقات وهي حرفة التي يمسح بسوء تدبيره والابتذال اي التبذل فيه وهو
وصف لا يتجزى لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا كالعتق الذي هو ضده فانه قوة حكمية يصير الشخص
اهلا للمالكية والشهادة وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض الشائع دون البعض واما
الملك فقابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع عبده من اثنين جاز بالاجماع ويثبت الملك
لكل واحد في النصف ولو باع نصف عبده يبقى الملك له في النصف الآخر بالاجماع وكذا الاعتاق
عندهما لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده يعتق كله لقوله عم من اعتق شقصا له من عبده عتق كله
لئلا يلزم الاثر بدون المؤثر لان الاعتاق اذا كان متجزيا فالعتق ان ثبت في الكل يلزم الاثر بدون
المؤثر او المؤثر بدون الاثر ان لم يكن ثابتا في الكل او تجزى العتق ان ثبت في البعض دون
الآخر وقال ابو ح رح انه ازالة الملك متجز بالقول لا اسقاط الرق واثبات العتق فيتجزى

لانا نقول نعرف المالكية باعتبار ملكه دون الرق لان الرق شرع عقوبة بجناية على حق الله تعالى
وهو شرط البقاء الملك فالعبد مخاطب لانها شرط الملك ثبوتا وزوالا والحيوة غير مملوكة فكان الاعتاق
تصرفا في ازالة حق المالك في العبد من حيث انه مال متجز وازالة المالية يكون اسقاطا لها وسقوطها
يوجب زوال الرق فيعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق فيسعى العبد في نصفه في باقي
قيمته بكسب آ[illegible] الثوب يكون اعتاقا بسقوط الملك [illegible] والرق ينافي مالكية المال لقيام
المملوكية مالا فلا يتصور ان يكون مالكا للمال لان المملوكية سمة العجز والمالكية سمة القدرة ولا يجتمعان
في شخص واحد فان قلت لم لا يجوز ان يكون مملوكا من حيث انه مال ومالكا من حيث انه آدمي مكلف
لاختلاف الجهة قلت لو قيل بالمالكية من حيث انه آدمي يلزم ان يكون المال مالكا للمال وذا لا يجوز لان المال
مبتذل والمالك مبتذل ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة وهذا الجواب ضعيف لانا لا نم
انه لا يجوز ان يكون فيه مال مالكا للمال وانما لم يجز لو لم يكن له جهة اخرى غير المالية واما اذا كانت فيجوز
وههنا كذلك لان العبد له جهة المالية وله جهة الآدمية وهي صالحة لمالكية المال والاولى ان يستدل
عليه بالاجماع حتى لا يملك العبد والمكاتب التسري اي الاخذ بالسرية وهي الامة التي بوأها بيتا واعدها
للوطء وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام الملك كالاعتاق وخص المكاتب
بالذكر مع ان المدبر كذلك لانه احق بمكاسبه فربما يتوهم بذلك جواز التسري فازال
الوهم بذكره ولا يصح منهما اي من العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن
المولى لان القدرة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للعبد اصلا لان منافعه للمولى وباذنه لا يخرج
عن ملكه فكان اداؤه حاصلا بما هو ملك غيره ولا يقع عن الفرض بخلاف سائر القرب في الصلاة والصوم
لان القدرة التي بها يحصل الصوم او صلاة الفرض ليس للمولى بالاجماع بخلاف الفقير اذا
ادى الحج ثم استغنى حيث يقع ما اداه عن الفرض لان ملك المال ليس بشرط لذاته وانما شرط
للتمكن من الوصول ولا ينافي مالكية غير المال كالنكاح والدم فانه مالك للنكاح لحاجته البدنية
لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك الاستمتاع بمال مولاه اكلا ولبسا

اجنبية ملك يمين فلا طريق له الى دفع هذه الحاجة الا النكاح وانما توقف نفاذه على اذن المولى لان
النكاح يستلزم المهر وفي ايجابه بدون رضاء المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبته اذا
لم يوجد مال آخر يتعلق به وهو خالص حق المولى ولهذا لو اسقط حقه من الرقبة بالاعتاق نفذ
النكاح الصادر من العبد بدون اجازة فان قيل ان العبد لما ملك النكاح ينبغي ان لو كان مالكا
للنكاح لما يملك المولى اجباره على النكاح قلت انما يملك الاجبار تحصينا لملكه من الزنا الذي هو سبب
للنقصان وكذا الدم والحيوة لانه يحتاج الى البقاء ولا بقاء الا به ولهذا لا يملك المولى اتلافه
ويصح اقرار العبد بالقصاص لانه اقرار بالدم وهو في ذلك مثل الحر وينافي الرق كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا احترز بالقيد الاخير عن الكرامات الموضوعة في الآخرة
فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد فيه وانما ينافيه لان
كمال الحال مبني على العز والشرف والرق مبني على الذل والهوان ومن جملتها اي الكرامات الذمة
اي صلاحية الايجاب والاستيجاب وبها امتاز عن سائر الحيوان فتكون كرامة والولاية فانها تنفيذ
القول على الغير شاء او ابى وانها كرامة لانها من باب السلطنة والحل اي حل النساء فانه استفراش
الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يجعله فيه كرامة بلا شبهة فانه ينتقص
حتى لا ينكح العبد الا امرأتين وانه اي الرق لا يؤثر في عصمة الدم سواء كانت العصمة مؤثمة
وهي التي توجب الاثم بالتعرض للدم لا الضمان او مقومة وهي التي توجب الضمان والاثم بالتعرض
للدم لان العصمة المؤثمة بالايمان ثابتة والمقومة بداره اي في كل واحد من الامرين كالحر اما
في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بما يوجب القرار في هذه الدار باسلام او التزام
عقد الذمة فكل واحد منهما ثابت في حق العبد ايضا لان العبد تبع لمولاه فما ثبت في حق المولى
يثبت في حق العبد فمن صار من اهل الحرب صار العبد محرزا بها وانه يؤثر في قيمته اي
الرق يوجب تنقيص قيمة الدم فيما اذا قتل عبد خطأ وبلغ قيمته عشرة آلاف درهم ينقص منها
عشرة دراهم لان خطر الحر اكمل من خطر العبد لان كمال خطر الآدمي بكمال المالكية وهي تتحقق بالحرية

والذكورة

والذكورة لانه مالكية المال بالحرية ومالكية النكاح بالذكورة فالاولى منتفية في العبد فيكون نقصان
عن الحر فيجب ان ينقص من قيمته ولهذا اي ولكون العبد مثل الحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا
عندنا وانما لا يقتل به عند الشافعي رح لان الحر نفس من كل وجه والعبد نفس من وجه لعدم اهلية الكرامات الانسانية
فامتنع القصاص لعدم المساواة ولهذا لا يقتل الذكر بالانثى مع انها دونه في كرامات البشر ولهذا لا يستحق
بل له دراهم من الاسلام الذكر لكن ذلك ثبت بالنص على خلاف القياس وانا نقول نفس العبد معصوم
على سبيل الكمال ولهذا يجب القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلفت العصمة لما وجب القصاص
بها وقد وجدت المساواة في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص ويصح امان المأذون اشارة
الى جواب اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان الولاية منتفية بالرق بدليل صحة امان المأذون في الجهاد
وهي ولاية فاجاب بان يقال انما صح امانه لانه باذن مولاه صار شريكا في الغنيمة على حسب ما يراه
الامام وبرضاه فبالامان تصرف في حق نفسه اسقاطا فيلزم حكم امانه قصدا ثم لزم على غيره ضمنا
لعدم تجزيه وليس هذا ولاية كشهادته بهلال رمضان فانه يصح في حق نفسه قصدا وفي
حق غيره ضمنا قيد بالمأذون لان في امان المحجور عن القتال اختلافا عند ابي حنيفة رح لا يصح لانه لا حق
له في الجهاد حتى يكون اسقاطا في حق نفسه وعند محمد رح يصح امانه لانه مسلم من اهل نصرة
الدين والامان نصرة لانه قد يكون فيه مصلحة للمسلمين والفاظ الامان نحو قوله لا تخف
لك عهد الله او تعال فاسمع الكلام ذكره في السير الكبير واقراره اي صح اقرار العبد مأذونا او محجورا
بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود والقصاص لما مر ان العبد كالحر في حق دمه فاقراره بها
في حق نفسه فكان صحيحا كاقرار الحر واتلاف مالية التي هي حق المولى بطريق الضمن وبالسرقة
المستهلكة اي صح اقرار المأذون بالسرقة المستهلكة حتى وجب القطع لانه في الاقرار على نفسه كالحر
ولا ضمان عليه لان القطع مع الضمان لا يجتمعان اراد بالسرقة المستهلكة احترازا عن القائمة حيث
يرد المال على المسروق منه لان اقراره بالمال لانه في حق نفسه وهو الكسب فيصح وفي المحجور اختلاف
يعني اذا اقر المحجور بالسرقة فان كان المال هالكا قطع ولا ضمان وان كان قائما فان صدقه المولى

فطلع ويرد واما اذا كذبه بعضها اختلفا قال ابو حنيفة رح يقطع ويرد لان اقراره لما ثبت في حق نفسه
وهو القطع صح في حق مولاه تبعا وقال ابو يوسف رح يقطع ولا يرد ويضمن مثله بعد العتق لان اقراره
يتضمن شيئين حقه وحق المولى فصح الاول لعدم التهمة ولم يصح الثاني للتهمة وقال م رح
لا يقطع ولا يرد بل يضمن بعد العتاق لان اقراره بالمال بطل في حق المولى لان ما في يده لمولاه
ولا قطع في مال المولى والمرض وهو حالة للبدن يزول بها اعتدال الطبيعة وانه اي المرض لا ينافي
اهلية الحكم اي اهلية وجوب الحكم سواء كان من حقوق الله او العباد والعبارة اي لا ينافي اهلية
العبارة لان المرض لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض وطلاقه وسائر ما يتعلق
بالعبارة ولكنه اي لكن المرض لما كان سبب الموت بترادف الآلام وانه اي الموت عجز خالص كان المرض
من اسباب العجز فشرعت العبادات عليه بقدر المكنة حتى يصلي قاعدا ان لم يقدر على القيام ومستلقيا
ان لم يقدر على القعود ولما كان الموت علة الخلافة اي خلافة الوارث او الغريم في المال لان اهلية
الملك بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين
مشغولا بالدين كان المرض من اسباب الحجر على المريض بقدر ما يتعلق به صيانة الحق اي حق الوارث
وهو الثلثان وحق الغريم وهو قدر الدين اذا اتصل المرض بالموت مستندا الى اوله اي اول
المرض لان علة الحجر مرض مميت واذا اتصل به الموت صار المرض من اوله موصوفا بالاماتة لان
الموت يحصل بترادف الآلام وكل جزء من المرض موجب للالم كالجراحات المتفرقة اذا اسرت الى
الموت فالموت مضاف الى كلها دون الاخيرة حتى لا يؤثر المرض فيما لا يتعلق به حق وارث كالنكاح بمهر
المثل فانه صحيح منه لانه من الحوائج الاصلية وحقهم يتعلق فيما يفضل عن الحاجة الاصلية فيصح في
الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة ثم ينقض اذا احتيج اليه اي الى النقض عند تحقق
الحاجة بالاتصال بالموت هذا متفرع على قوله اذا اتصل بالموت يعني لما كان سببية المرض
للحجر عند اتصاله بالموت صح من المريض في الحال كل تصرف يحتمل الفسخ كالهبة والمحاباة لان سببية
المرض للحجر قبل اتصاله بالموت مشكوك فيه فيكون الحجر ايضا مشكوكا فيه فلا يثبت الحجر فوجب القول

بصحته

بصحته كل تصرف يحتمل الفسخ في الحال عملا بما هو الاصل في الحال وتحصينا لحق الغريم والوارث على تقدير
تبين كونه محجورا عليه لامكان النقض وما لا يحتمل النقض جعل كالمعلق بالموت اي كالمدبر كالاعتاق
اذا وقع على حق غريم بان اعتق عبدا من التركة المستغرقة بالدين او حق وارث بان اعتق عبدا قيمته
تزيد على الثلث فحكم هذا المعتق حكم المدبر قبل الموت فيكون عبدا في جميع الاحكام المتعلقة بحرية
من الكرامات واما اذا لم يقع الاعتاق على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين او هو يخرج
من الثلث فينفذ العتق في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ لان حق المرتهن
في اليد لا في ملك العين دون الرقبة هذا اشارة الى جواب نقض وهو ان يقال ما ذكرتم في عدم نفاذ اعتاق
المريض اذا وقع على حق الغريم او الوارث موجود في اعتاق الراهن فان اعتاق عبد تعلق حق المرتهن
به فلو كان ما ذكرتم صحيحا لما نفذ اعتاقه وجوابه ان يقال لا نسلم وجود ما ذكرنا في اعتاق الراهن وذلك
لان المانع في اعتاق المريض تعلق حق الغريم او الوارث بملك الرقبة وتعلق حق المرتهن بملك اليد وصحة
الاعتاق تبتني على ملك الرقبة دون اليد بدليل صحة اعتاق الآبق والمغصوب والحيض والنفاس وهما لا يعدمان
اهلية لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلاة كما لا يسقط الصوم
لكن الطهارة للصلوة شرط وفي فوت الشرط فوت الاداء وقد جعلت الطهارة عنهما شرطا لصحة
الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم يتأدى بالحدث والجنابة فيجوز ان يتأدى بهما لولا النص
وهو قوله عم تدع الحائض الصوم والصلوة ايام اقرائها فان قيل ينبغي ان يكون النفاس مسقطا لقضاء
الصوم اذا استوعب الشهر كما في الصلوة قلنا وقوعه في وقت الصوم من النوادر فلا يبتني الحكم عليه
كالاغماء اذا استوعب الشهر فان قيل الجنون يسقط القضاء وان كان وقوعه في وقت الصوم
من النوادر قلت الجنون معدم الاهلية فكان ينبغي ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركناه
اذا لم يستوعب اما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط القضاء ثم تعدد الى القضاء في
انه لا حرج في قضائه اي الصوم بخلاف الصلوة ففي قضائها حرج والموت فانه ينافي احكام الدنيا
مما فيه تكليف حتى بطلت الزكوة وسائر القرب عندنا الا في حق المبتدأ لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار

فلا يجب اداؤه من التركة بخلاف الشافعي رح بناء على ان الفعل هو المقصود عندنا في حقوق الله وحقوق
المال هو المقصود لا الفعل حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة منه وكان في دين
العباد وعندنا ليس له ولاية الاخذ وانما يبقى عليه المأثم لا غير لان الاثم من احكام الآخرة وهو والميت
ملحق بالاحياء في تلك الاحكام اذا عرفت هذا فاعلم ان الاحكام على نوعين احكام الدنيا واحكام
الآخرة والاول على اربعة اقسام احدها الذي هو من باب التكليف كوجوب الصلوة وغيرها والثاني
ما شرع على العبد لحاجة غيره والثالث ما شرع له لحاجته والرابع ما لا يشرع لحاجته [illegible]
لحاجة الميت في الموت بناء القسم الاول من احكام الدنيا لان التكليف من باب القدرة وهي منتفية
عنه ذلك هو المراد بقوله فانه بتكليف الى قوله المأثم واي الثالث بقوله وما شرع
عليه اي على الميت من الاحكام لحاجة غيره وهذا على نوعين الاول ما يكون متعلقا بعين من الاعيان
والثاني ما يكون متعلقا بذمته فان كان حقا متعلقا بالعين كالمرهون والمستاجر والمبيع والوديعة
فان حق المرتهن متعلق بالمرهون وحق المستاجر بالمستاجر وكذا في غيرها والمقصود صاحب الحق
ذلك العين لان حاجته تنقضي بالمال والفعل تبع يبقى ببقائه اي بقاء ذلك العين بعد موت من كان
العين في يده ولهذا لو ظفر به كان له ان ياخذه وان كان الامر المشروع عليه لحاجة غيره دينا لم
يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال اي الى الذمة على تاويل المذكور او ما يوكد به الذمة وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله والموت لا يرجى زواله فاذا
لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى
ولهذا اي ولاجل ان ذمة الميت لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت
المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط
في احكام الدنيا لفوات محله وقد يسقط المطالبة ههنا لامتناع المطالبة بالدين اذا لم يبق له مال و
كفيل يطالب به بخلاف العبد المحجور فانه مديون ثم تكفل عنه رجل فانه يصح وان لم يكن العبد مطالبا به وهذا
نقض على التعليل المذكور وهو ان ما ذكرتم من الدليل على عدم صحة الكفالة عن الميت المفلس منتقض

في العبد

في العبد المحجور المقر بالدين لانه ضعيف الذمة وغير مطالب بالدين الذي اقر به فيكون في حكم
الساقط وقد صحت الكفالة عنه فلا يكون ما ذكرتم صحيحا اشار الى جوابه بقوله لان
ذمته في حقه كاملة لحيوته وعقله والمطالبة ثابتة في الجملة اذ يتصور ان يعتق هو او
يعتقه فيطالب في الحال ولما تصورت المطالبة في الحال صح التزامها بالكفالة ثم اذا
صحت الكفالة يؤخذ الكفيل به في الحال وان كان الاصيل وهو العبد المحجور غير مطالب في الحال لان
تاخر المطالبة عن الاصيل لكونه مملوكا للغير وغير مالك لشيء وهذا المعنى معدوم في الكفيل
فيطالب به في الحال واما لا تصح الكفالة عن الميت المفلس لان الموت لم يشرع عجزا عن
الدين ولو تبرع به انما جاز الاخذ من المتبرع ولهذا لا يطالب به في الآخرة اجماعا لان عجزه عن
المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عنها لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل
عن حي مفلس قال بعض الشارحين هنا قسم آخر وهو ان يكون ما شرع عليه لحاجة غيره
بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر والزكوة ونحوها تسقط بالموت ولعل المص
لا فائدة في ذكره سوى التكرار لانه بين المص حكم بطلان الزكوة وسائر القربات بالموت فيما قبل
هذا وان كان خالصا لما شرع حق الميت يبقى له ما به الاجل ما تنقضي به الحاجة ولذلك
الاداء لاجل بقاء ما تنقضي به حاجته بعد موته قدم جهازه لان حاجته الى التجهيز اقوى من
قضاء الدين ثم دينه قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس لانه واجب
والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم ثم وصاياه من ثلثه لان حاجته اليه اقوى من
حاجته الى الميراث ثم وجب الميراث بطريق الخلافة عنه نظرا له لقوله ان تدع ورثتك
اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس فيقدم الى من يتصل به نسبا اي قرابة او
سببا اي زوجية او دينا بلا نسب وسبب كعامة المسلمين فيوضع في بيت المال لينتفع
به حوائج المسلمين ولهذا اي ولاجل ان الموت لا ينافي الحاجة بقيت الكتابة بعد موت
المولى وحاجته الى ان يحصل له الولاء وبدل الكتابة وهي بعد موته باقية وبعد موت

الموت المكاتب عن وفاء اي بقيت الكتابة بعد موت المكاتب عن وفاء وهو ما يترك مالا
وافيا لبدل الكتابة لحاجته الى تحصيل الحرية حتى يكون ما بقي عنه ميراثا لورثته ويتبع الولد
المولود دون المشترين في حال كتابته فيعتق في آخر جزء من حيوته والابناء تبع ذكره
ولده بتسبيب الناس اياه بموت ابيه قال عم يؤذى الميت في قبره ما يؤذى به في اهله وقلنا
معطوف على قوله بقيت تغسل المرأة زوجها في عدتها لبقاء ملك الزوج في العدة لان المالكية
شرعت لدفع حاجة المالك وله ملك هنا وهو الزوج محتاج الى الغسل بخلاف ما اذا ماتت المرأة
حيث لا يغسلها زوجها لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت لما قلنا انها شرعت
لقضاء حاجة المالك ولا يقدر على قضاء حوائجه من المملوك بعد الموت فلا يتبع بعده الا
انه لا عدة عليه بعدها وقال ش رح يغسلها كما تغسل زوجها لقوله عم لعائشة رض لو مت
لغسلتك جوابه انه معنى غسلتك قمت باسباب غسلك وما لا يصلح لحاجته اي لحاجة الميت
كالقصاص لانه شرع عقوبة لدرك الثار وهو التشفي وشفاء الغيظ والابقاء بحيوة على الاولياء
بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء وقد وقعت الجناية على اوليائه اي
اولياء الميت من وجه لانتفاعهم بحيوته فاوجبنا القصاص للورثة ابتداء يعني لا يثبت
للميت اولا ثم ينتقل اليهم كساير الحقوق بل يثبت لهم ابتداء لحصول التشفي لهم دون الميت
وفي السبب انعقد للميت لان المتلف حيوته فكان ينتفع بحيوته اكثر من انتفاع اوليائه
فكانت الجناية واقعة عليه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكن الميت لما خرج عن اهلية
الوجوب لوجب ابتداء لهو في الغائب خلفا عنه على سبيل الخلافة يؤيده قوله تع ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا فيصح عفو المجروح باعتبار ان السبب انعقد للمورث وعفو الوارث قبل موت
المجروح لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث وقال ابو ح رح ان القصاص غير موروث اي لا يثبت
على وجه يجري فيه سهام الورثة بل يثبت ابتداء للورثة لما قلنا وهو ان الغرض درك الثار وذلك
يرجع الى الورثة فان قلت على هذا ينبغي ان لا يجوز استيفاء القصاص الا بحضور الكل ولم يكن كذلك

ولو عفا

ولو عفى احدهم بطل حق القصاص واحد لا يحتمل التجزي فيثبت لكل واحد كلا كولاية النكاح
للاخوة فاذا بادر احدهم واستوفى لا يضمن شيئا للآخرين لانه تصرف في خالص حقه وكان
ابو ح رح للكبير ولاية الاستيفاء قبل كبر الصغير وانما يملك الكبير اذا كان فيهم غائب لاحتمال
العفو من الغائب ولان جهته وجود العفو لانه مندوب ولا عبرة بتوهم العفو بعد البلوغ
لان فيه ابطال حق الكبير بالاحتمال وقالا القصاص موروث ثمرة الخلاف تظهر فيما كان بعض
الورثة غائبا واقام الحاضر البينة عليه فعنده لما لم يكن موروثا كلف الغائب ان يعيد البينة
عند حضوره ولا يقضى لهما بالقصاص قبل الاعادة فيحبس القاتل حين اقام الحاضر البينة
الى ان يحضر الغائب فيعيد البينة وقالا لما كان موروثا لا يحتاج الى اعادة البينة عند حضور
الغائب لان احد الورثة انتصب خصما عن الميت وفي اقام الخصم البينة لم يجب اعادتها ولو
انقلب القصاص مالا بالصلح او بعفو البعض صار موروثا حتى يقضى ديونه منه وتنفذ
وصاياه لان موجب القتل هو القصاص لانه المثل من كل وجه وكان الاصل ان يجب للميت
لانه حقه بل لتفويت حيوته الا انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته فاثبتناه للورثة
ابتداء لهذا المانع والدية خلف عن القصاص الا انه صالح لدفع حاجة الميت فاثبتناه للميت
لعدم المانع والخلف هنا فارق الاصل كالتيمم فارق الوضوء في اشتراط النية ووجب القصاص
للزوجين كما في الدية يعني لما كان القصاص ثابتا للورثة ابتداء عنده ومنتقلا اليهم عن الميت
عندهما وجب القصاص للزوجين عندهم بناء على الاصلين لان الزوجية تصلح سببا لدرك
الثار لان المحبة بالزوجية تكون مثل المحبة بالقرابة فيثبت لهما استحقاق القصاص كما ثبت
لهما استحقاق الارث في الدية عندهم وقال مالك رح لا يرث الزوج والزوجة من الدية لان وجوبها
بعد الموت والزوجية تنقطع بالموت قلنا روي ان رسول الله عم امر الضحاك بان يورث
امرأة اشيم من عقل زوجها اشيم وهو مذهب عامة الصحابة ولما تم الاحكام في احكام الاحياء
وهي على اربعة انواع ما يجب له على الغير من الحقوق المالية وللظالم وما يجب عليه من الحقوق

ايضا

والظالم وما يلقاه من نور وما يلقاه من عقاب بواسطة المعاصي والتقصير في العبادات
فله في جميع هذه الاحكام حكم الاحياء لان القبر ليثبت في حكم الآخرة كالمهد للطفل من حيث انه منتج
للخروج والمكتسب هذا معطوف على قوله سماوي اي العوارض سماوية ومكتسبة وهو ما يكون لكسب
العبد في حصوله مدخل وهو على ما ذكره المصنف انواع سبعة الاول الجهل وهو معنى ينافي العلم عند
احتماله عادة قيدنا بقولنا عادة لان الرابة لا توصف بجهل لعدم احتمال العلم فيها عادة ولذلك
كان تجوزه العقل وانما جعل عارضا مع انه اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون
لكونه خارجا عن حقيقة الانسان او لانه لما كان قادرا على ازالته باكتساب العلم فجعل تركه اكتسابا
للجهل واختيارا له وهو انواع جهل باطل لا يصلح عذرا في الآخرة كجهل الكافر بعد وضوح الدلائل على
وحدانية الله والمعجزة على رسالة الرسول فان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل
جهل الكافر عذرا بوجه قيد بقوله في الآخرة لان ربما جعل عذرا في احكام الدنيا فان الكافر الذمي
لما التزم عقد الذمة دفع جهله عذاب القتل في الدنيا وان لم يدفع عنه عذاب الآخرة وجهل صاحب
الهوى اي صاحب البدعة في صفات الله تعالى كجهل من انكر حشر الاجساد وانكر كونه تعالى فاعلا بالاختيار
واحكام الآخرة مثل جهل المعتزلة بعذاب القبر والشفاعة لاهل الكبائر وهذا نوع من الجهل دون
جهل الكافر ولكنه لا يكون عذرا في الآخرة لانه مخالف للادلة القطعية وجهل الباغي وهو الذي
خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على الحق والامام على الباطل متمسكا بدليل فاسد وان لم
يكن له تأويل فحكمه حكم اللصوص وهذا لا يكون عذرا في الآخرة لان الدلائل واضحة على كون الامام
العادل على حق حتى يضمن مال العادل ونفسه اذا اتلفه اذا لم يكن له منعة لانه يمكن الزامه
بالدليل ويجبر على الضمان واذا كان له منعة لا يؤخذ بضمان ما اتلفه بعد التوبة كما لا يؤخذ اهل
الحرب به بعد الاسلام وجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كحل متروك التسمية عمدا فانه قال بحله
على متروك التسمية عامدا فانه مخالف لقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه والسنة المشهورة كالفتوى
في الانعام
ببيع امهات الاولاد فان داود الاصفهاني ومن تابعه ذهبوا الى جواز بيعها بحديث جابر

كما

كما نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهذا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام ايما امة
ولدت من سيدها فهي معتقة عن دبر منه ونحوه مثل جواز القضاء بشاهد ويمين فانه مخالف للحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي واليمين على من انكر والثاني الجهل في موضع الاجتهاد
الصحيح اي في موضع تحقق فيه اجتهاد صحيح بان لا يكون مخالفا للكتاب والسنة المشهورة او في موضع
الشبهة اي في موضع يكون فيه اشتباه وخفاء فوق تقصير الجاهل وان لم يكن فيه اجتهاد صحيح
فانه اي النوع الثاني من الجهل يصلح عذرا وشبهة دارئة للحد والكفارة كالمحتجم اذا جهل
الحكم اذا افطر على ظن انها اي الحجامة فطرته وظن انه على تقدير الاكل بعدها لا يلزمه الكفارة فاكل
صوما ... فان جهله عذر لانه ظن في موضع الاجتهاد لانه عند الاوزاعي الحجامة تفطر الصوم
فلا تلزمه الكفارة بهذه الشبهة كذا ذكره المصنف في شرحه ولكن قال شيخ الاسلام لو استفتى فقيها
ولم يبلغه الحديث وهو قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم او بلغه وعرف تأويله وجبت عليه الكفارة لان الظن
حصل في غير موضعه فان انعدام الصوم بوصول الشيء الى باطنه ولم يوجد واما اذا استفتى فقيها يعتمد
على فتواه فافتاه بالفساد فافطر بعده فلا تجب الكفارة لان على العامي التقليد بالمفتي وان كان المفتي مخطئا وكمن
زنى في دار الحرب اي كجهل من زنى بجارية والده على ظن انها تحل له فان الحد لا يلزمه
لان الاملاك بين الآباء والابناء متصلة ينتفع احدهما بمال الآخر فصار شبهة في سقوط الحد بخلاف
جارية اخيه فانه لو زنى بها وقال ظننت انها تحل لي لا يسقط الحد لان منافع الاملاك متباينة عادة
والثالث الجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر الينا اي جهله بالشرائع يكون عذرا حتى لو لم يصل ولم يصم
مدة ولم تبلغه الدعوة لا يجب عليه قضاؤهما لان دار الحرب ليس بمحل الشهرة احكام الاسلام
بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام يجب عليه قضاء الصلوات وان لم يعلم بوجوبها لانه يتمكن من
السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال تقصير منه فلا يكون عذرا وملحق به اي بجهل من لم يهاجر
في دار الحرب جهل الشفيع فان دليل العلم خفي في حقه لانه ربما يقع البيع ولم يشتهر حتى اذا علم
بالبيع بعد زمان يثبت له حق الشفعة وجهل الامة بالاعتاق يعني الامة المنكوحة اذا اعتقت

وان لم تعلم بالاعتاق لان المولى يستبد به ولا يتوقف عليه قبل الاختيار له بالخيار يعني اذا علمت بالاعتاق ولم تعلم ان لها الخيار

ثبت لها الخيار شرعا كان الجهل عذرا لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة
احكام الشرع وجهل البكر بانكاح الولي يعني اذا زوج الصغير او الصغيرة غير الاب
والجد يصح النكاح ويثبت لهما الخيار بالبلوغ وكان الجهل منهما عذرا لخفاء الدليل اذ
الولي قد يستبد بالانكاح وان علما النكاح ولم يعلما بان لهما الخيار لم يعذرا حتى لو
سكتا يكون ذلك رضى بالنكاح لان الخيار معلوم والمانع من التعلم معدوم وجهل
الوكيل والماذون بالاطلاق يلحق جهلهما بجهل من اسلم في دار الحرب يعني اذا لم يعلما
بالوكالة والاذن وتصرفا قبل العلم ببلوغ الخبر اليهما لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى وضرره يعني
وجهلهما بالعزل والحجر كذا حتى لو تصرفا قبل العلم بالحجر والعزل ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى
لان جهلهما عذر لخفاء الدليل اذ المولى والموكل قد يستبدان في التصرف فلو يعلم الوكيل
والسكر اي السادس من العوارض المكتسبة السكر وهو ان كان من مباح يعني ان حصل السكر من
شرب شيء مباح كشرب الدواء مثل البنج والافيون للتداوي وشرب المكره حتى بالقتل
او بقطع العضو والمضطر اي كشرب المضطر الخمر للعطش فهو كالاغماء يعني ان حال السكر
في هذه الصور بطريق مباح نزلناه منزلة الاغماء فجعلناه مانعا لصحة الطلاق والعتاق وسائر
التصرفات اعلم انه في الاسلام والمقنع وكثير من العلماء ذكروا البنج من اشربة المباح مطلقا وذكر
قاضي خان ناقلا عن شرح الجامع ناقلا عن ابي حنيفة رح ان الرجل اذا كان عالما بتاثير البنج في العقل
ثم اكل فسكر يصح طلاقه واعتاقه وهذا يدل على انه حرام وان كان السكر من محظور اي من شرب
شيء حرام كالخمر والمطبوخ او من البنج ونحوها فلا ينافي الخطاب بالاجماع يدل عليه قوله تعالى لا تقربوا
الصلاة وانتم سكارى فهذا الخطاب ان كان في حالة السكر فهو المطلوب وهو انه لا يكون منافيا
له وان كان في حال الصحو يكون المعنى اذا سكرتم فلا تقربوا الصلاة لان حال السكر فيصير كقول
للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا فهو باطل لان اضافة الخطاب الى حال منافية له لا يجوز ويلزمه
احكام الشرع وتصح عبارته في الطلاق والعتاق والبيع والشراء والاقارير لا الردة

١٦٨

على قوله في الطلاق يعني ان تكلم السكران بكلمة الكفر لا يحكم بكفره لان الردة تبتنى على تبدل
الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقوله والاقرار بالحدود الخالصة يعني لو اقر بشرب
خمر او بالزنا لا يحد لان الرجوع عن الاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى جائز اذ لا مكذب له
ع وقد وجد دليل الرجوع وهو السكر لان السكران لا يثبت على ما قال فاقيم السكر مقام الرجوع
له وانما قيدنا الاقرار بالحدود لانه لو زنى في سكره يحد اذا صحا اذ السكران يؤخذ بافعاله
وقيد الحدود بالخالصة لانه لو اقر بالقذف او القصاص يؤخذ بالحد والقود لان الرجوع
لا يصح فيهما لوجود المكذب والهزل اي الثالث من العوارض المكتسبة الهزل وهو في اللغة
اللعب وفي الاصطلاح ما ذكره المص وهو ان يراد بالشيء ما لم يوضع له ولا ما صلح له اللفظ
استعارة يعني الهزل عبارة عن ان يراد باللفظ معنى لا يكون اللفظ موضوعا له ولا يكون
صالحا لان يراد به ذلك المعنى على سبيل الاستعارة اعلم ان في هذا التعريف تطويلا اذ
الاخصر منه ان يقال وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له ولا مناسبة بينهما والقيد الاخير
احتراز عن المجاز وخللا ايضا لان قوله ولا ما صلح له ان كان معطوفا على قوله ما لم يوضع
قلت عليه ان يقول ولا ما صلح له وان كان معطوفا على لم يوضع كان ينبغي ان يقول ولا صلح فان
التعريف صادق على اطلاق لفظ المسبب على السبب فانه ليس بموضوع له ولا يصلح
له استعارة ايضا مع انه ليس بهزل قلت لا نم انه ليس بهزل لانه اراد به معنى لا يفيد
ذلك من المقصود وهذا هو المراد من الهزل وهو ضد الجد وهو ان يراد بالشيء ما وضع له
او ما صلح له اللفظ استعارة وانه ينافي اختيار الحكم اي حكم ما هزل به والرضا به ولا ينافي
الرضا بالمباشرة اي بمباشرة ما هزل به واختيار المباشرة لان تكلم الهازل انما هو برضاه
واختياره الصحيح لكنه غير قاصد ولا راض بحكمه فصار الهزل في جميع التصرفات بمعنى خيار الشرط
في البيع ابدا اي خيار الشرط في البيع يعدم الرضا بحكم البيع ولا يعدم الرضا بنفس البيع حينئذ
ولكن بينهما فرق من حيث ان الهزل يفسد البيع وخيار الشرط لا يفسده وشرطه اي شرط

الهزل ان يكون هزلهما مشروطا باللفظ بان يذكر العاقدان انهما هازلان في العقد ولا يثبت
بدلالة الحال الا انه لم يشترط ذكره في العقد بخلاف الشرط لانه يفسد البيع هازلا لان
يعتقد الناس ان تلك بيعا وينسخ لكن يبيع في الحقيقة وهذا لا يحصل بذكره في العقد والتلجئة
وهو ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنه بخلاف ظاهره والهزل اعم منها لان التلجئة انما يكون
عن اضطرار والاظهر انهما سواء في الاصطلاح وهذا اختار فخر الاسلام التلجئة هي الهزل كما لهزل
ثم ان كل منهما ينافي اختيار الحكم والرضا بالحكم لا ينافي الاهلية اي اهلية صحة العبارة ولو كان منافيا لها
لما صح النكاح معه وقد قال عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان تواضعا
على الهزل باصل البيع اي اتفق العاقدان في السر بان يظهرا العقد بين الناس ولا يكون بينهما
عقد واتفقا على البناء اي اتفقا على ان يبنيا العقد على تلك المواضعة يفسد البيع لانه غير موجب جب
للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فاعتقه المشتري بعد قبضه لا ينفذ لعدم
الملك بعدم الرضا بخلاف سائر البيوع الفاسدة فان الرضا بالحكم موجود فيها كالبيع بشرط
الخيار ابدا يعني صار اتفاقهما على الهزل كشرط الخيار لهما ابدا وهو يمنع ثبوت الملك في البيع
الصحيح ففي الفاسد اولى وان اتفقا على الاعراض عن المواضعة المتقدمة وعقدا البيع على سبيل
الجد فالبيع صحيح عند ابي ح رح لان الصحة هو الاصل في العقود فيحمل عليها ما لم يوجد مغير
ولم يوجد اذ اتفقا على انه لم يحضرهما شيء واما اذا اختلفا فادعى الاعراض متمسكا
بالاصل فيكون القول قوله خلافا لهما اي لصاحبيه فجعل ابو ح رح صحة الايجاب اولى لما
ذكرنا ان الصحة هو الاصل وهما اعتبرا المواضعة المتقدمة لان البناء عليها هو الظاهر لئلا
يكون اشتغالهما بالمواضعة عبثا فان عورض بان الاصل هو الصحة فيرجح ما قالا بسبق الهزل
قلنا لا نم انه عبث اذ يجوز ان يوجد حالة العقد مصلحة اخرى على ان الاصل في العقد الجد شرعا
وعقلا وان كان ذلك اي المواضعة في القدر اي قدر البدل هذا هو القسم الثاني من المواضعة
صورته ان يتواضع المتعاقدان على ان يكون البيع في الظاهر بالفين ويكون الثمن في الباطن الفا

وهما

وهذا القسم ايضا على اربعة اقسام فان اتفقا على الاعراض فالثمن الفان وان اتفقا في صورة
المواضعة في القدر على انه لم يحضرهما شيء من البناء والاعراض او اختلفا فالهزل باطل
والتسمية صحيحة عنده وعندهما العمل بالمواضعة واجب والالف الذي هزلا به باطل وهذا
بناء على ما تقدم من اصلهما وان اتفقا على البناء على المواضعة المتقدمة فالثمن الفان عنده اي
عند ابي ح رح في اصح الروايتين عنه لانا لو عملنا بمواضعتهما حتى يكون الثمن الفا كانا
مفسد العقد لان الالف الذي هو غير داخل في العقد يكون قبوله شرطا في البيع فيفسد
كالجمع بين حر وعبد فوجب العمل بالجد في اصل العقد ويكون الثمن الفين تصحيحا للعقد
ولهما ان غرضهما من ذكر الالف الذي هزلا به السمعة لا جعله مقابلا بالمبيع فكان ذكره والسكوت
عنه سواء كما في النكاح وقولهما رواية عنه وان كان ذلك اي الهزل والاتفاق في الجنس اي جنس
العوض بان تواضعا على البيع بمائة دينار ويكون الثمن في الواقع مائة درهم فالبيع جائز
على كل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
في الاعراض والبناء استحسانا والقياس ان يكون البيع باطلا لان هذا بيع بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح بلا تسمية البدل وهما جدا في اصل العقد فلا بد من التصحيح وذلك بالانعقاد
بالمسمى والفرق لهما بين المواضعة في القدر والمواضعة في الجنس حيث اعتبرا التسمية
في الاول وجعلا البيع منعقدا بالف والمواضعة في الثاني وجعلا البيع منعقدا بمائة دينار انه
امكن العمل ثمة بالمواضعة مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول لان اعتبار المواضعة ثمة
يبقى من المسمى ما يصلح ثمنا وهو الالف فينعقد به وان كان المسمى الفين اذ الالف موجود
في الالفين واشتراط قبول الالف الاخر شرط لا طالب له من جهة العباد لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد البيع كما لو اشترى حمارا على ان يعلفه
شعيرا بخلاف ما لو كان الهزل في جنس البدل حيث لا يمكن العمل بالمواضعة مع الجد في
اصل العقد لان اعتبار المواضعة فيه يعدم المسمى فيوجب خلو العقد عن الثمن في البيع

وهو لا يصح بدون الثمن فتفسد المواضعة منوجبة في الاصل وجب العمل بالجد وهو ان ينعقد صحيحًا
ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية فلذلك ينعقد البيع على ما سمياه من الثمن وان كان
اي الهزل في القدر لا مال فيه كالطلاق والعتاق واليمين والعفو عن القصاص والنذر
فذلك صحيح والهزل باطل حتى لو دخل الهزل في هذه الامور يكون لازمة والهزل باطلا بالحديث
وهو قوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين وفي بعض الروايات العتاق
مكان اليمين وفي هذه الامور الاربعة يثبت الحكم بعبارة هذا النص وفي البواقي وهو العفو
والنذر ونحوه بدلالة لا بالقياس وصورة الهزل في الطلاق ان يتواضع الرجل والمراة على
ان يطلقها علانية ويكون ذلك هزلا وكذلك في النكاح والعتاق وفي اليمين ان يتواضع الرجل مع
امراته او مع عبده على ان يعلق طلاقها او عتاقه في العلانية ويكون ذلك هزلا وان كان المال
اي فيما لا يحتمل الفسخ تبعًا لا مقصودا بالذات كالنكاح فان هزلا باصله اي اصل النكاح بان
يتزوج امراة بالف ولا يكون بينهما نكاح فالعقد لازم والهزل باطل سواء اتفقا على البناء
او الاعراض او عدم حضور شيء او اختلفا وان هزلا بالقدر اي قدر المهر بان تزوجها بالفين
علانية ويكون المهر في الواقع الفا فان اتفقا على الاعراض عن المواضعة وعقدا النكاح بالفين
على سبيل الجد فالمهر الفان بالاتفاق لانهما والاية الاعراض عن الهزل وان اتفقا على البناء اي
على انهما بنيا العقد على المواضعة السابقة فالمهر الف بالاتفاق لان ذكر احد الالفين يكون
على سبيل الهزل فلا يثبت المال مع الهزل ولم يفرق الامام رح بين البيع والنكاح في هذه الصورة
حيث عمل بالجد في البيع وجعل الالفين هو الثمن وعمل هنا بالمواضعة وابطل الالف الذي
هزلا به وجعل المهر الفًا لان الشرط الفاسد يؤثر في البيع ويوجب فساده ولا يؤثر في النكاح
لا في اصل العقد ولا في القدر فيه وان اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالنكاح جائز
بالف عند ابي حنيفة رح في رواية محمد عنه وبالفين يصح في رواية ابي يوسف رح عنه المهر الفان
في هذين الوجهين ووجه الرواية الاولى ان المهر في النكاح تابع ولهذا يصح بدون ذكره ولا يجوز

ترجيح

ترجيح جانب الجد لتصحيح تسميته على الهزل لانه ح يكون مقصودا بالذات وذلك خلاف الاصل في
البيع لان الثمن مقصود فيه ولهذا يفسد البيع بجهالته فيكون تصحيحه ايضا مقصودا فيجب
ترجيح الجد لتصحيحه ووجه الرواية الثانية قياس النكاح بالبيع وان كان ذلك في جنس اي
الهزل في جنس البدل بان تواضعا على الدنانير والمهر في الحقيقة دراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سمياه وان اتفقا على البناء او اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا يجب مهر المثل
اما فيما اتفقا على البناء فيجب مهر المثل بالاجماع دون المسمى لانهما قصدا الهزل بالمسمى والمال
لا يجب بالهزل وما تواضعا كونه مهرا لم يذكراه في العقد فلا يجب بدون التسمية فكانه تزوجها
بلا مهر فيجب مهر المثل بخلاف البيع حيث يجب فيه العمل بالتسمية لانه لا صحة له بدون التسمية
فيجب الاعراض عن المواضعة واما في الصورتين الاخريين ففي رواية محمد عن ابي ح رح يجب
مهر المثل لان المهر تابع فوجب العمل بالهزل لئلا يعتبر المهر مقصودا فبطلت التسمية فيبقى
النكاح بلا تسمية فوجب مهر المثل وعلى رواية ابي يوسف رح يجب المسمى ترجيحا لجانب
الجد كما في البيع وان كان المال فيها وقع فيه الهزل مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح
عن دم العمد وانما كان المال مقصودا في هذه الامور لانه لا يجب فيها بدون التسمية فان
هزلا باصله بان اتفق الزوجان على انهما يتخالعان بكذا عند الناس ويكون ذلك هزلا وشهدا
عليه واتفقا بعد العقد على البناء اي على انهما بنيا العقد على المواضعة فالطلاق واقع والمال
لازم عندهما لان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط حتى لو شرطا
في الخلع الخيار لها وقع الطلاق ووجب المال وبطل الخيار لان الخلع تصرف يمين من
جانب الزوج ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل خيار
الشرط واذا لم يحتمل الخيار لا يحتمل الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط ولا يختلف
الحال عندهما بالبناء او بالاعراض او بالاختلاف وعنده لا يقع الطلاق بل يتوقف على اختيار
المال سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه وقد نص عن ابي ح رح في الجامع الصغير في

خيار

الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب
المال عليها بالتزويج وكذا الهزل لان الهزل بمنزلة خيار الشرط لكن جوازه في الخلع غير مقدر بالثلث
عنده حتى لو شرط خيارا اكثر من ثلثة ايام جاز لان تقديره الخيار بالثلث ورد في البيع على خلاف
القياس فيجب العمل فيما وراءه بالقياس والخلع ليس في معنى البيع لانه من قبيل الاسقاط والبيع من
الاثبات وان اعرضا اي الزوجان في الخلع عن المواضعة واتفقا على ان العقد كان جدا وقع
الطلاق ووجب المال عليها اتفاقا اما عندهما فظ لان الهزل بطل من الاصل واما عنده فلان
الهزل بطل باتفاقهما على الاعراض وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض عنده لانه رجح لانه
يجعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق من حيث انه لا يقع وقد مر ان عنده الاختلاف هو بمنزلة
الايجاب فيكون القول لمن يدعي الاعراض وعندهما الخلع جائز والاختلاف غير مفيد كما
هو جائز والمال لازم اجماعا اما عندهما فلبطلان الهزل واما عنده فلرجحان الجد وان كان الهزل
في القدر بان سميا الفين والبدل في الواقع الف فان اتفقا بعد التخالف على البناء اي بناء على
المواضعة فعندهما الطلاق واقع والمال لازم لما مر ان الهزل لا يؤثر في الخلع عندهما وان كان
مؤثرا في المال لكن المال تابع في الخلع ثابت في ضمنه فلا يؤثر الهزل فيه فان قلت الامر انه تابع
لانه ما يكون المال فيه مقصودا او لكنه مسلم ولكن لا نسلم انه يلزم منه ان يكون حكمه حكم
المتبوع فانه منقوض بالنكاح فان المال فيه تبع لكون المقصود منه حل الاستمتاع ومع
هذا يؤثر الهزل فيه وان لم يؤثر في اصل النكاح حتى اذا هزلا بقدر المهر واتفقا على البناء
كان ما تواضعا عليه لا المسمى اجيب عن الاول بان المال هنا وان كان مقصودا بالنسبة
الى العاقد لكنه في حق الثبوت تابع للطلاق والطلاق هو المقصود والمال هو بمنزلة
الشرط لوقوع الطلاق فيكون تبعا وعن الثاني بان المال في النكاح وان كان تبعا بالنسبة
الى العاقدين بحسب مقصودها وهو حل الاستمتاع لكنه في حق الثبوت اصل لانه لا يثبت
بدون الذكر وعنده يجب ان يتعلق الطلاق باختيارها وهي لم تقبل جميع المذكور في العقد لا يقع

وعنده اتفقا فيها على الهزل لا يكون المرأة قابلة لجميع المال ولا يقع الطلاق وان اتفقا على الاعراض
لزم الطلاق ووجب المال كله وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء وقع الطلاق ووجب المال
المسمى في العقد اتفاقا اما عندهما فلبطلان الهزل من الاصل فكذا في المال تبعا حتى وجب
المال فيها او اتفقا على البناء ولم يؤثر الهزل فيه فكذا اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
بالطريق الاولى واما عنده فلرجحان جانب الجد على ما تقدم وكذا اذا اختلفا يكون القول
قول من يدعي الاعراض اما عنده فلما تقدم واما عندهما فلبطلانه وان كان الهزل في الجنس
بان تواضعا على ان يذكرا في العقد مائة دينار ويكون البدل فيما بينهما مائة درهم يجب المسمى
عندهما بكل حال اي سواء اتفقا على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا
لبطلان الهزل في الخلع فكذا في المال وعنده ان اتفقا على الاعراض وجب المسمى لعدم ورود
الهزل بطه بالاعراض وان اتفقا على البناء توقف الطلاق على قبول المرأة المسمى لانهما اذا اتفقا
على البناء لا يتحقق المسمى والشرط قبول المسمى في العقد وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء
وجب المسمى وهو الدنانير ووقع الطلاق لرجحان الجد وان اختلفا فالقول لمدعي الاعراض
لكونه هو الاصل وان كان ذلك اي الهزل في الاقرار بما يحتمل الفسخ كالبيع بان تواضعا على
ان يقرا بالبيع ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة او بما لا يحتمله كالنكاح والطلاق فالهزل يبطله
لان الاقرار يحتمل للصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان بطل فبالاخبار به لا يصير حقا والهزل
بالردة كفر لان التلفظ به بهزلا استخفاف بالدين الحق وهو كفر لا بما هزل به هذا جواب
عن سؤال مقدر وهو ان يقال لا يجوز ان يكون كفرا لان الكفر انما يتحقق بالاعتقاد فاجاب
بان الهزل بالردة كفر لا بما هزل به اي لا بواسطة اعتقاد ما هزل به لكن بعين الهزل يعني
لكونه بعين تلفظ بكلمة الكفر وان لم يعتقد مدلولها لكونه استخفافا بالدين والسفه يعني
الرابع من العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة الخفة وفي اصطلاح الفقهاء عبارة
من التصرف في المال بخلاف مقتضى الشرع والعقل وان كان اصله مشروعا كالتبذير

بلاغ

معطوف على قوله فيه فيقدر وان كان خيرا من شر في باعلها كالقواعد فيفيد التعويض تاما بمباشرة
المحرم مطلقا اي محرم كان سفه وهو اي ذلك العمل السرف وهو مجاوزة الحد والتبذير و
تو نتيجة المال اسرافا وفي هذا القول اشارة الى الاصطلاح وذلك لا يوجب خللا في
الاهلية اي اهلية الخطاب ولا يمنع شيئا من احكام الشرع من الوجوب عليه وله فيكون
مطالبا بالاحكام كلها ويمنع ماله اي مال السفيه عنه والضميران راجعان الى السفيه باعتبار
دلالة السفه عليه في اول ما يبلغ اجماعا يعني اذا بلغ الانسان سفيها يمنع ماله عنه باجماع
العلماء وتبرك فيه من كان فيه بالنص وهو قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي
جعل الله لكم اي لا تعطوا الذين يبذرون اموالهم اضاف اموال السفهاء الى الاولياء
لانهم يقومون بها ويتصرفون فيها والشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة ثم علق دفع
المال اليهم بايناس الرشد بقوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم قال ابو حنيفة رح
اول احوال البلوغ قد لا يفارقه السفه باعتبار اثر الصبا فاذا بلغ خمسا وعشرين
سنة يدفع اليه ماله وان لم يؤنس منه الرشد لكونه مدة يصير الانسان فيها جدا لانه
لم يؤنس عنه ولهذا اي لان ... عليه الحدود ويجب القصاص مع ان هذه العقوبات تندرئ بالشبهات
فاذا لم يعتبر له في دفع الضرر عن النفس فعن المال اولى لان المال تابع لها وعندهما لا يدفع
اليه ماله ما لم يوجد منه الرشد لانه تعلق الايتاء بايناس الرشد فلا يجوز قبله وانه لا يوجب
الحجر اصلا يعني في تصرف لا يبطله الهزل كالنكاح والعتاق وفي تصرف يبطله الهزل كالبيع و
الاجارة عنده اي عند ابي حنيفة رح لانه لا يحجر على الحر البالغ العاقل غير مشروع عنده وكذا عندهما فيما لا يبطله
الهزل وفيما يبطله يحجر عليه لان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه نظرا له كالصبي والمجنون لان الصبي
انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وفي هذا الحجر نفع
للعامة لانه اذا افنى ماله بالتبذير يصير عيالا على الناس ويستحق النفقة من بيت المال والسفر
وهو الخروج المديد وادناه ثلثة ايام المراد من الخروج الخروج عن موضع الاقامة على قصد السير

وانه

وانه لا ينافي الاهلية لانه لا يخل بشيء مما به الاهلية وهو العقل والقدرة البدنية لكنه اي
السفر من اسباب التخفيف بنفسه مطلقا يعني سواء كان موجبا للمشقة او لا لكونه من اسباب
المشقة فاقيم نفس السفر سببا للرخص واقيم مقام المشقة بخلاف المرض حيث لم يتعلق
الرخصة بنفسه فانه متنوع الى ما يضر به الصوم والى ما لا يضر فتعلق الرخصة بما يضر الصوم
فيؤثر في قصر ذوات الاربع بحيث لا يبقى الاكمال مشروعا وفي تأخير وجوب الصوم الى عدة من
ايام اخر لا في اسقاطه فينبغي فرضا في حق اداؤه لكنه اي لكن السفر لما كان من الامور المختارة
اي الحاصلة باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة لازمة يعني لم يوجب ضرورة مستدعية
الى الافطار بحيث تكون المشقة ملجئة اليه لامكان الصوم مع السفر قيل جواب لما انه اذا اصبح
صائما وهو مسافر او مقيم فسافر لا يباح له الفطر لانه تقرر الوجوب عليه بالشروع فلا ضرورة تدعو
الى الافطار لقدرته على الصوم بخلاف المريض فانه لو نوى الصوم وتحمل مشقة زيادة على المرض
ثم اراد ان يفطر له ذلك وكذا اذا اصبح صحيحا من اول النهار ناويا للصوم ثم مرض حل له الفطر
لان المرض امر سماوي لا اختيار للعبد فيه والرخصة للفطر ما يكون الغالب فيه لحوق المشقة
بواسطة صوم فصار عذرا مبيحا للفطر ولو افطر المسافر في الصورتين المذكورتين وهما نية
الصوم في السفر وسفره بعد ان نوى الصوم كان قيام السفر المبيح للافطار شبهة فلا تجب الكفارة
وان افطر المقيم الذي نوى الصوم ثم سافر بعد الافطار لا تسقط عنه الكفارة لان وجوب
الكفارة تقرر عليه بالافطار بخلاف ما اذا مرض بعد ان افطر مرضا مبيحا للافطار تسقط الكفارة
لان المرض امر سماوي كالحيض واحكام السفر اي الرخصة التي تتعلق باحكام السفر تثبت
بنفس الخروج من عمران المصر بالسنة المشهورة من النبي عم فانه كان يترخص برخص المسافرين
حين يخرج الى السفر وان لم يتم السفر علة بعد يعني القياس ان لا تثبت الاحكام الا بعد تمام
السفر مسيرة ثلثة ايام لان العلة تتم به والحكم لا يثبت قبل تمام العلة لكنه ترك بالسنة
تخفيفا للرخصة في حق الجميع فلو توقف ثبوت الرخص على تمام العلة لم يثبت في حق

الرفق فيه في جميع مدة السفر وهو خلاف المعروف والخطأ اى السادس من العوارض المكتسبة الخطأ
وهو في اللغة ضد الصواب وفي الاصطلاح وقوع الشيء على خلاف ما اريد وهو عذر صالح لسقوط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد لعدم قصده فلو اخطأ المجتهد في الفتوى بعد استفراغ الجهد
لا يكون آثما ويستحق اجرا واحدا ويصير شبهة في العقوبة حتى لا يأثم الخاطئ ولا يؤاخذ بحد
كما اذا زفت اليه غير امرأته فظنها امرأته فوطئها لا يحد ولا يصير آثما اثم الزنا وقصاص كما
اذا رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى اليه فقتله وكان انسانا لا يكون آثما اثم القتل العمد
ولا يجب القصاص ولم يجعل عذرا في حقوق العباد حتى وجب عليه ضمان العدوان اذا اتلف
مال انسان خطأ بان رأى شبحا من بعيد فظنه صيدا فرمى فقتله وكان شاة لانسان ووجبت
اى يجب بخطأ الدية لانها من حقوق العباد وهو بدل المحل لا جزاء الفعل ووقع طلاقه اى طلاق المخطئ
كما اذا اراد ان يقول اقعدي فجرى على لسانه انت طالق يقع به الطلاق عندنا وعند الش
لا يقع طلاقه قياسا على النائم وهذا القياس ضعيف لان النائم عديم الاختيار والمخطئ عالم
بكلامه غير انه واقع بتقصير والمراد من قوله رفع عن امتي الخطأ حكم الآخرة لا حكم الدنيا الا ترى
انه يؤاخذ بالدية والكفارة ويجب ان ينعقد بيعه اى بيع المخطئ كما اذا اراد ان يقول
الحمد لله فجرى على لسانه بعت منك بكذا فقال المخاطب قبلت اذا صدقه خصمه اى قال
الايجاب منك كان خطأ ويكون بيعه كبيع المكره يعني ينعقد فاسدا لان جريان الكلام على
اختيار لا بالطبيعة كجريان الماء وقد وجد الاختيار فينعقد ولكنه يفسد لعدم وجود الرضا
فيه والاكراه وهو آخر العوارض المكتسبة وهو حمل الانسان على ما يكرهه ولا يريده طبعا او شرعا
لولا الحمل عليه بالوعيد وهو اى الاكراه على ثلثة اقسام اما ان يعدم الرضا اى رضا المكره
ويفسد الاختيار وهو الملجئ اى الاكراه الملجئ وهو الاكراه بالتهديد باتلاف نفس او عضو
من اعضائه وهو الاكراه الكامل او يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار وهذا هو القسم الثاني
مثل الاكراه بالقيد والحبس مدة مديدة او بالضرب الذي لا يخاف به على نفسه التلف او لا بعدم

الرضا

الرضا ولا يفسد الاختيار وهو ان يهتم اى يغتم المكره بحبس ابيه او ابنه او زوجته او اخته
وهو القسم الثالث والاكراه بجملته اى بجميع اقسامه لا ينافي الخطاب والاهلية اى كون المكره مخاطبا
وكونه اهلا للاحكام لان ما به الاهلية متحقق معه عند كونه مكرها ولانه اى المكره عليه متردد بين
فرض كاكل الميتة اذا اكره عليه بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه ذلك ولو صبر حتى قتل يعاقب عليه
لكونه مباحا حالتئذ لقوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ولو امتنع عنه القى نفسه الى الهلاك من غير فائدة او
بحسب اقتضاء الشرع وحظر كالزنا وقتل النفس المعصومة فانه يحرم فعلهما عند الاكراه واباحة كما
في الصوم فانه اذا اكره عليه يباح له الفطر ورخصة كاجراء كلمة الكفر اذا اكره عليه يرخص
له ذلك مع اطمئنان قلبه بالتصديق اذا كان الاكراه ملجئا اعلم انه لا حاجة الى ذكر الاباحة لدخولها
في الفرض او الرخصة لان المراد بها ان كان اباحة فعل المكره عليه بالاكراه وعدم الاثم في الصبر
على الامتناع عنه فهي الرخصة وان كان اباحة فعله بالاكراه وصيرورته آثما في الصبر فهو الفرض
وافطار الصائم بالاكراه لا يخرج منهما لانه ان كان مسافرا كان افطاره عند الاكراه فرضا وان كان مقيما
كان رخصة فيه فلم يوجد في الاكراه ما يتساوى الاقدام عليه والامتناع عنه عند الاكراه في الاثم
والثواب وعدمهما بحيث انه لا يترتب على شيء منهما ثواب ولا عقاب. اعلم ان ما قلنا من الفرض والاباحة الى
فيما اذا كان اكثر رأى المكره ان الحامل يوقع ما توعد به واعلم ايضا ان الاثم انما يكون اذا علم انه
مباح ولم يفعل اما اذا لم يعلم فلا اثم بالامتناع لان الموضع موضع الشبهة والخفاء ولا ينافي
الاختيار اى الاكراه اختيار المكره يعني لا يبطل به لانه لو بطل اختياره لبطل الاكراه لان اكراه
الانسان على ما لا يكون باختياره لا يتصور فان الشيخ المكره على ان يكون شابا لا يتصور فاذا عارضه اى اختيار
المكره اختيار صحيح وهو اختيار المكره وجب ترجيح الاختيار الصحيح على الاختيار الفاسد وهو
اختيار المكره وفي تعبير اختيار المكره كالعدم فيضاف الفعل الى المكره حتى يلزمه حكمه ان امكن اى ان
امكن نسبة الفعل الى المكره كما في الاكراه على القتل واتلاف المال والمكره يصلح ان يكون آلة للمكره
بان يأخذه ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه والا اى وان لم يمكن كالاكراه على الوطء او الاكل

ينبغي فيفسد بالنسبة الى الاختيار الكامل وجعل المكره موافقا بفعله في الاقوال هذا تفريع على الاصل المذكور
بقوله فمثل الطلاق والعتاق ونحوهما لا يصلح المكره ان يكون آلة لغيره لان التكلم بلسان الغير لا يصلح
فاقتصر عليه اي حكم الفعل على المكره فان كان من الاقوال ما لا ينفسخ ولا يتوقف على الرضا لم يبطل بالاكراه
وينفذ على المكره كالطلاق ونحوه مثل العتاق والنكاح والرجعة والتدبير والعفو عن دم العمد
واليمين والنذر والظهار والايلاء والفيء والاسلام فان هذه التصرفات لا تحتمل الفسخ ولا تتوقف
على القصد والاختيار دون الرضا بدليل انها لا تبطل بالهزل وان كان يحتمله اي القول الفسخ
ويتوقف على الرضا كالبيع ونحوه يقتصر على المباشر كالقول الذي لا يحتمل الفسخ الا انه يفسد لعدم الرضا
يعني ينعقد فاسدا لفوات الرضا حتى لو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة صح لان المفسد زال بالا جازة
ولا يصح الاقارير كلها لان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة على عدمه اي عدم ثبوت المخبر به لانه
يتكلم دفعا للسيف عن نفسه لا لوجود المخبر به فان قلت اذا قال الرجل لعبده الذي هو اكبر سنا
منه هذا ابني يعتق عنده اي عند ابي حنيفة رحمه الله مع انه كذب حقيقة فكان ينبغي ان يعتق العبد اذا اقر بعتقه بالا كراه
قلت ابو حنيفة رحمه الله اثبت العتق فيه باعتبار جعل كلامه مجازا عن الاقرار وههنا لا يحتمل كلامه لان
مجازا عن الانشاء لانه اكره على ان يتكلم بالحقيقة لا بالمجاز وكونه راجحا لقيام دليله وهو الاكراه واما الافعال
فقسمان احدهما كالاقوال فلا يصلح فيه آلة لغيره بحيث مثل الاقوال في ان الفاعل لا يصلح ان يكون
آلة لغيره كالاكل والوطي فان الانسان فيهما لا يتصور ان يكون آلة لغيره فيقتصر الفعل على المكره
ولا ينسب الى المكره حتى اذا اكل في الاكراه على الاكل يفسد صومه لو كان صائما ولا يفسد صوم
المكره ان كان صائما بالاتفاق لان الاكل بفم غيره لا يتصور واما في نسبته الى المكره من حيث انه
اتلاف فقد اختلف فيه ذكر في الخلاصة وشرح الطحاوي انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على
المكره دون الآمر وان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما في الاكراه على الاعتاق حتى يرجع
بقيمة العبد على المكره لان منفعة الاكل حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب
الحد ويجب العقر على الزاني ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطي حصلت له بخلاف الاعتاق

[illegible]

[illegible]

لأن

لأن مالية العبد تلفت من غير منفعة للمكره وفي المحيط لو اكره انسان على اكل مال نفسه فاكل ان كان
جائعا لا يجب على المكره شيء لان منفعة الاكل رجعت اليه وان كان شبعان يجب على المكره قيمته
لان منفعة الاكل لم ترجع اليه ولو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره سواء كان المكره
جائعا او شبعان لانه اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض اذ بدونه
لا يمكنه الاكل غالبا ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فصار كان المكره قبضه
بنفسه وقال له كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل
وههنا كذلك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب لا طعام نفسه ثم لم يعتبر الا طعام المكره
لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل الاكل فصار اكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان
المكره حتى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على الاتلاف حالة فيجب الضمان
عليه والثاني اي القسم الثاني من الافعال ما يصلح المكره فيه ان يكون آلة لغيره كاتلاف النفس
والمال فانه يمكن للانسان ان يأخذ آخر ويلقيه على مال فيتلفه او على نفس فيقتله فيجب القصاص
على المكره ان كان القتل عمدا بالسيف وكذا الدية تجب على عاقلة المكره ان كان خطأ وتجب
الكفارة ايضا على المكره ومنها انواع حرمة لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة
وفيه فساد الفراش وضياع النسل لان ولد الزنا هالك حكما اذ لا يجب على الام نفقة لانها
عاجزة عن الكسب فكان الزنا كالقتل فان قلت هذا مستقيم في غير المنكوحة واما اذا كانت منكوحة
الغير يكون الولد للفراش فلا يكون هالكا قلت الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه ويجب
النفقة عليه لانه جزؤه فيكون هالكا بالنظر الى الاصل وقد ينفي صاحب الفراش مثل هذا الولد
عن نفسه عادة فيفضي الى هلاكه قيد الزنا بالمرأة اراد به زنا الرجل بالمرأة لان زنا المرأة
يحتمل الرخصة حتى لو اكرهت بالقتل او القطع على الزنا يرخص لها في ذلك لانه ليس في التمكين
معنى القتل الذي هو مانع من الرخصة في جانب الرجل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا اسقط
الاثم والحد عنها وقيل لان حرمته لا تنكشف لان دليل الرخصة خوف تلف النفس او العضو والمكره

[illegible]

بالمكره عليه وهو المقصود بالقتل بقي الفاعل والمقتول في استحقاق العصمة وخوف التلف
سواء فلا يحل للفاعل ان يقتل غيره لتخليص نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل
المكره عليه للتعارض بينهما في استحقاق الصيانة فاذا قتله كان قتله بلا اكراه فيحرم وحرمة تحتمل
السقوط اصلا بمعنى ترتفع الحرمة بالكلية ويصير حلال الاستعمال بالاكراه كحرمة الخمر والميتة
ولحم الخنزير فان حرمة هذه الاشياء ثبتت بالنص حالة الاختيار لا في الاضطرار قال الله تعالى
وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كان الاكراه ناقصا كالاكراه بالقيد والحبس
لا ترتفع حرمة من هذه الاشياء وحرمة لا تحتمل السقوط لكنها تحتمل الرخصة كاجراء كلمة الكفر فانه
قبيح لذاته وحرمته غير ساقطة وحرمة تحتمل السقوط في الجملة لانها تسقط باذن صاحبه
بالتصرف فيه لكنها لم تسقط بعذر الاكراه واحتملت الرخصة ايضا كتناول المضطر مال الغير
فانه حرام قال الله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واذا اكره عليه اكراها كاملا جاز
له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فجاز ان يجعل المال وقاية للنفس
فاذا استوفاه ضمنه لبقاء عصمته ولهذا اذا صبر في هذين القسمين وهما الثالث والرابع
حتى قتل صار شهيدا لانه يكون باذلا نفسه لاعزاز دين الله ولاقامة حق الشرع

الحمد لله الذي هدانا الى تحرير هذه النسخة الشريفة ووفقنا لتكميلها واتمامها
بعنايته العظيمة والصلوة على من اختص بادعاء النبوة في آخر الزمان
وباظهار اعجز المعجزات الذي هو القرآن وبين من الدين ما شرع الله لعباده
عامة وعلى آله واصحابه الذين انتشر بهم ما بين خاصة
تمت بعون الله القدير اذ بالعون جدير رحم
الله لمن نظر ودعا لكاتبه المفتقر الى الله الغني محمد بن مصطفى بن علي الادرنوي غفر الله له ولوالديه
واحسن اليهما واليه في اوائل شهر محرم الحرام المنتظم في سلك شهور سنة ثلث والف الهجرية

وكذلك في كل اموري وانت في ذلك مقام نفسي لا يكون توكيلا عاما في كل ما له ان يتصرف فيه بنفسه كالتجارة مثلا يتصرف اليه وان لم يكن له صناعة معلومة ومعاملة مختلفة فالوكالة باطلة
ولو قال وكلتك في جميع الامور التي يجوز التوكيل بها كان توكيلا عاما يتناول البياعات والانكحة بزازية رجل قال لغيره وكلتك في جميع اموره واقمتك مقام نفسه
يكون الوكالة عامة ولو قال وكلتك في جميع اموري التي يجوز بها التوكيل كانت الوكالة عامة تتناول البياعات والانكحة قاضيخان وفي المنتقى قال محمد في رجل قال
لرجل انت وكيلي في كل شيء توكيلي بالحفظ دون غيره ولو قال انت وكيلي في كل شيء جاز امرك فهو وكيل بالحفظ والبيع والشراء وان وهب او تصدق بماله جاز وهكذا في
الفتاوى الصغرى خلاصة قال انت وكيلي في كل شيء كان وكيلا في الحفظ فقط ولو زاد جائز امرك كان وكيلا في جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق قال في العتابية
الصغرى لو زاد جاز امرك فهو وكيل في الحفظ والبيع والشراء وما يجري بين الناس والهبة والصدقة وغير ذلك لانه فوض اليه التصرف عاما فصار كالوكيل العام
[illegible] فهو جائز فيملك جميع انواع التصرفات حتى لو انفق على نفسه جاز لانه اجازة بهذا الصنيع درر وغرر وينعزل اي المضارب بعزل اي عزل المالك اياه
ان علم بعزله لانه وكيل من جهته [illegible] بعزل كما في الوكالة واذا علم والمال عروض يبيعها ولا ينعزل عنه لان له حقا في الربح ولا يظهر ذلك الا بالنقد فيثبت
له حق البيع ليظهر ذلك درر وغرر فلو علم ظهر بيع [illegible] وقابضه ولا يمنعه العزل عن ذلك نقدا او نسيئة حتى لو نهاه عن البيع نسيئة لم يعمل نهيه وانما لم يمنع عن بيع
العروض لان حقه ثبت في الربح بمقتضى العقد والربح انما يظهر بالقسمة وهي تبتني على رأس المال بخبره وهو انما يحصل بالبيع اخي ولا ينعزل المضارب بعزله
ما لم يعلم بعزله حتى لو باع المضارب واشترى بعد عزل رب المال قبل علمه به فتصرفه جائز لانه لو انعزل بلا علمه لتضرر لان الضمان يلزمه بتصرفه بعد العزل والغرر
مرفوع شرعا واذا علم المضارب بعزله فان جانس ما بيده من المال رأس المال لم يتصرف فيه والا اي وان لم يكن مجانسا بان كان عروضا جعله من
جنس رأس المال لانه قسمة الربح انما يكون بعد تعرف رأس المال ولا وصول اليه الا بالبيع ابن ملك بجمع فاما بعد الشراء فلا يصح النهي عن طاعة استفاده
باطلاق المضاربة ولا يعمل نهيه لان حق التصرف ليظهر الربح ثابت فالنهي يبطل حقه فيه الا اذا نقض على ان لا يبيع بالنسيئة ولانه اذا لم يملك عزله لا يملك
تخصيصه لانه عزل من وجه وقبل النقد لا يملك العزل فلا يملك التخصيص ايضا فاذا نهاه بعد ذلك فرة بعده لم يصح نهيه عن التصرف لانه ملك التصرف باطلاق العقد
بزازية غلام احتلم بعد ما صلى العشاء ولم يستيقظ حتى طلع الفجر قال بعضهم ليس عليه قضاء العشاء والمختار ان عليه قضاء العشاء وان استيقظ
قبل طلوع الفجر عليه قضاء العشاء بالاجماع وهي واقعة محمد بن الحسن سأل اباحنيفة فاجابه بما ذكرنا فاعاد العشاء وعبارة شرح الطحاوي نام صبي
فاحتلم بالليل ان انتبه قبل طلوع الفجر يلزمه قضاء العشاء ولو انتبه بعد طلوع الفجر اختلف المشايخ فيه خلاصة احتلم بعدما ادى العشاء
وانتبه بعد طلوع الفجر المختار انه يعيد العشاء وهي واقعة محمد سأل عنها الامام فامره بالاعادة فاعاد بزازية
رجلان تنازعا في عين كل واحد منهما يدعي انها له فان كان العين في يد غيرهما يحكم لكل واحد منهما بالعين فان اقام المدعيان البينة على الملك ان لم يؤرخا او ارخا
سواء يقضي بينهما نصفان وان ارخا واحدهما اسبق في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وابي يوسف الآخر وهو قول محمد الاول يقضي للاسبق تاريخا وان ارخ
احدهما واطلق الآخر في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة يقضي بينهما هو الصحيح ولا يعتبر التاريخ عند الانفراد واختلفت الروايات عن صاحبيه في ذلك قال
الشيخ الامام المعروف بخواهرزاده الصحيح ان على قول ابي يوسف الاول وقول محمد الآخر يقضي بينهما نصفين كما قال ابو حنيفة وان العين في يد احدهما
فان لم يؤرخا او ارخا سواء فالخارج اولى وان ارخا واحدهما اسبق يقضي للاسبق سواء كان خارجا او صاحب يد وهو قول ابي
يوسف الآخر وقول محمد الاول الخارج اولى وان ارخ احدهما ولم يؤرخ الآخر كان الخارج اولى في قول ابي حنيفة ومحمد الآخر وابي يوسف الاول كذا
في قاضيخان في الفتاوى العدلية وان ارخا وتاريخ احدهما اسبق فعند ابي حنيفة وابي يوسف يقضي للاسبق تاريخا ولم يذكر الخلاف
في الاصل خلاصة ولو كان عبد بين رجلين فاستخدمه احدهما بغير اذن شريكه فمات في خدمته ذكر في الاصل انه لا ضمان عليه وذكر هشام عن محمد انه يضمن نصيب
شريكه تاتارخانية ويجب تسليم الاجرة بنفس العقد اي يقبض المعقود عليه كالدار وان لم يسكنها كان تسليم عين المنفعة غير متصور فاقيم التمكن من الانتفاع
مقامه ابن ملك شارح المجمع او باستيفاء النفع او التمكن منه يجب لدار قبضت ولم يسكنها عقد الشروط وعدة الطلاق تبتدئ عقيبه وعدة الوفاة عقيب
[illegible]

وبرآءة الاصيل موجبة لبرآءة الكفيل الا اذا ضمن الالف التي على فلان بن فلان على ان قضاها قبل ضمان الكفيل فبرأ الاصيل دون الكفيل برازيه

اما برآءة الاصيل فظاهرة واما عدم برآءة الكفيل لاعترافه بان في ذمة الاصيل حين الكفالة يشهد بذلك شهادة لاهرة بانتقيده بالقبلية حتى لو كان الضمان بعد ان القضاء بعد ضمان الكفيل برأ الكفيل كالاصيل هذا ما خطر بخاطري الفاتر الكليل والخاطر العليل والله اعلم بحقيقة الحال واليه في اتقان كل جرح

رجل قال بجماعة اشهدوا اني قد ضمنت لهذا الرجل بالالف التي على فلان ثم اقام المديون البينة انه كان قد قضاها قبل ان يضمن الكفيل قبلت بينته وبرأ المديون عن دين الطالب ولا يبرأ الكفيل عن الطالب لان قول الكفيل ذلك كان اقرارا منه بالدين عند الكفالة فلا يبرأ الكفيل ولو اقام المديون بينة على القضاء بعد الكفالة يبرأ المديون والكفيل جميعا قاضيخان

رجل ادعى عقارا انه له سرق منه منذ عام واقام المدعى عليه انه في يده منذ خمس سنين لم يكن دفعا لان المستحق ارخ لسرقة وغيبته عن يده لا الملك ودعوى البينة ارخ الملكية خمس سنين والتاريخ في الملك منفرد ولا يعتبر على الانفراد عند ابي حنيفة رح ويقضي للمؤرخ عند ابي يوسف لانه رجح المؤرخ حالة الانفراد وينبغي ان يفتى بقول ابي يوسف لانه اوفق الظاهر جامع الفصولين

رجل باع عبدا بيعا فاسدا ثم ناقض البيع بعد التقابض ثم ابرأه البائع من القيمة ثم مات الغلام عند المشتري كان على المشتري قيمة الغلام ولو قال ابرأتك من الغلام ثم هلك الغلام عند المشتري بري المشتري يا مرح الغلام لان ابرأه البائع عن الغلام فيه ان يكون مضمونا فصار امانة فلا يضمن عند الهلاك امانة الوديعة اولا ان ابرأه البائع عن القيمة وهي عليه قيمة قبل الهلاك فبطل الابراء كذا في قاضيخان

اربع خصال اذا لحقت القاضي انعزل فوات السمع او البصر او العقل او الدين وعند الشافعي لا لانه يتقلد ملكا آخر وهذا الاصح عنه مطلقا برازية اربع خصال اذا لحقت بالقاضي صار معزولا ذهاب البصر وذهاب السمع وذهاب العقل والردة واذا عزل السلطان القاضي لا ينعزل ما لم يصل الخبر اليه كالوكالة

عمادية

صلح الوصي مع المدعى عليه على اقل من الحق لم يجز بخلاف ما اذا كان مقرا به او عليه بينة والا جاز وصح صلحه مع المدعى لو بينة او علم القاضي والا لا جامع الفصولين

اذا... صح اجارة الارض منه لا يجوز رهن الارض بدون النخل والشجر وبدون الثمر ولا يرهن متاع الدار بدون المتاع صدر الشريعة

مرتهن الرهن ومتاعه حتى تكون رهن دارا وسلمها وهو فيها لا يتم حتى يسلمها بعد خروجه منها لان التسليم الاول لم يصح فيكون ابرازا

فلو هلك ... سقط دينه وان كانت قيمته اكثر فالفضل امانة ولو اقل سقط من دينه بقدره ورجع المرتهن بالفضل صدر الشريعة

ولا يطلب القاضي القضاء ولا بأس في الدخول فيه لمن يثق من نفسه الدخول فيه لان القضاء لا يدل على عدم الكراهة لمن يثق عدله وكره لمن خاف عجزه او اصلح واليقين

رجل طلق امرأته ثلاثا ولم يذكر عند ذكر الطلاق فلانة بنت فلان لا يقع الثلث لان ذكرها شرط عند عقد النكاح كذلك شرط عند الفسخ وتطلق بائنا وافتى عند ائمة رح وعليه الفتوى كما ذكر في النهاية

وتفسير الكبير ودجز

١٧٥

دفعا للغرور عند البريد

يقول العبد المعترف بالعجز والقصور المفتقر الى الله الغفور مع بضاعة قليلة ومطيعة كليلة بانكدار الاوان وانتشار الجناح ان اغترار الناس بالعادة جرت بكون سكوت المولى في عديل هذا رضاء واذنا فلو لم يجعل السكوت رضاء واذنا لتضرر الناس بمعاملت يشهد بذلك شهادة لاهرة انما عدم عنه فلدفع هذا الاغترار والاضرار جعل سكوته اذنا عرفا هذا ما سنح لخاطري الفاتر الكليل والخاطر العليل من لم يقبل عنده هذا فليعرض ما هو احرى منه بخزادا

تحريره العبد الواهي

وفي الذخيرة لو قال المدعي هذا العقار في يده منذ شهر واقام المدعى عليه على ان العقار ملكي وفي يدي منذ سنة يقضي للمدعي ولا يقضي للمدعى عليه لان تاريخ المدعى عليه تاريخ يده على الخارج عن ... ولا تاريخ ملكه والكلام في دعوى مطلق الملك خالية عن التاريخ وتاريخ ذي اليد فهو معتبر حالة الانفراد فكان دعوى البعد دعوى مطلق الملك دعوى الخارج فيقضي ببينة الخارج

اعلم ان الطريق ينقسم ابتداء الى قسمين احدهما طريق خاص وهو ما يختص بواحد او اكثر ويكون له مدخل ومخرج وهذا كما ذكر في كتاب الزيادة المسلطة والآخر طريق عام وهو ما لا يختص بواحد او اكثر ويكون باب ... وهو ايضا قسمان احدهما ... رع المحلة وهو ما يكون المرور فيه لاهل المحلة ... ممن ... غيرهم ايضا وهذا ما قال في السابع وفي مسجد محلة على ... كما لو وجد في شارع المحلة والاعظم وهو ما يكون مرور جميع الطوائف فيه على السوية كالطريق الواسع في الاسواق وهذا ما قال في الهداية ومن وجد في الجامع وال ... رع الاعظم فلا قضاء فيه ... حتى يندفع الشبهة ويتحقق الاوهام در ... وان ... رع الاعظم اي الطريق العظيم والمراد به ما يكون نافذا ... في الحال فهي ... تحفظه اهل المحلة فيكون ... والدية على اهل المحلة